VADİ-İ HAMUŞÂN

Zeytinburnu "Dedeler Mezarlığı"nda aynı mezarı paylaşan
Merhum Osman dedem
Merhume Şükriye ninem ve
Rahmetli annem Asiye Hanım'ın aziz hatırasına…
Mekanları cennet olsun…

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 56

Yayın Koordinatörü
Erdem Zekeriya İskenderoğlu
Nurullah Yaldız

Vadi-i Hamuşân

T-Z

Editör
Mehmet Yılmaz

ISBN 978-975-2485-32-7
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 40688

1. Baskı
İstanbul, Mart 2019

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset**
100. Yıl Mahallesi Massit Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No: 77 Bağcılar İSTANBUL
Sertifika No: 12068



444 1984
www.zeytinburnu.bel.tr



4

T-Z

ZEYTİNBURNU
BELEDİYESİ



İÇİNDEKİLER



Ta'lil Taşları

Mezarın üzeri belli olması için toprakla yüksekçe yapılır. Defin işi tamamlandıktan sonra toprağın üzerine konulan taşlara ta'lil taşları denir.(1)

(1) Eren, Metin. a.g.e., s. 264.

Ta'zir

Kasten öldürmede kısas düştüğü takdirde, onun yerine bedel olmak üzere tazir cezası söz konusu olur.(1)

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 8, s. 93

Tab-i Zulf

İlahi sırlara denir.(1)

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Tabak, Nermin

İ.Ü Ed. Fak. Ktp.

Ahlat'ta Türk Mimari Eserleri, İstanbul Ü., Ed Fak., Sanat Tarihi ABD, Basılmamış Lisans Tezi, S.74, 1969, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tâbe Serâhu

a. "Allah onun toprağını mübarek kılsın" anlamında ölmüş padişahların isimleriyle birlikte kullanılan dua.(1)

b. "Toprağı, kabri iyi ve temiz olsun" manasına ölen için edilen dua.(2)(3)

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tabib-i Ruhani

Şeyh,(2) insanları irşat etmeye gücü yeten kâmil ariftir.(1)

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tabu

a. Bazı toplumlarda kutsal sayılan kişi, hayvan ve nesnelere dokunma, kullanma gibi yasaklar getiren, aksi takdirde zararı dokunacağına inanılan prensip, davranış, inanç.(1)(2)

b. Dini açıdan yasak ve ters olan davranış ve eylem.(1)

c. Toplumsal, dini ve kültürel baskılar yüzünden bazı sözcük ve kavramların kullanımına getirilen yasak.(1)

d. Toplum ve ahlak kurallarına göre yapılması kadar anımsatılması ve çağrıştırılması da yasak olan şeyler.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tabuğ

Gülşenî tekkelerinde okunan ilahilere verilen ad.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Tabut

a. İçine ölü konan ve taşınan sandık.[1][4] Cenaze sandığı.[6]

b. Mezara gömerken içine ölünün konulduğu sandık.[2]

c. Ölünün, mezarlığa götürülürken içine konulduğu bir tür sandık.[3]

d. Azrail'in kayığı.[5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(5) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 8;
(6) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.

Tabutluk

Cami avlusunda tabutların konulduğu yer.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tac Mahal Türbesi-Hindistan

(1) DİA, Cilt. 39, s. 337

Taceddin Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Taceddin-i Veli Türbesi-Ankara

(1) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 117,
(2) Erdoğan, Abdülkerim.2. a.g.e. s. 174,
(3) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 98

Tacim Dede Türbesi-Sivas-Hafik

(1) Teb-Der. a.g.e. s. 30

Tacülvezir Türbesi-Konya

(1) DİA, Cilt. 26 s. 190,
(2) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 91

Tacünnisa Türbesi-İnegöl

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 91

Taftalı Karamuço Türbesi-Kosova-İpek

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 366,
(2) Engin, Refik. a.g.e. s. 449

Tâğût

Hak yoldan saptıran, bazılarınca yaratılmışlık üstü konumunda tutulan varlık anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "azmak, sınırı aşmak" anlamındaki tuğvân (tuğyân) kökünden türeyen bir isim/sıfat olup müfred-cemi ve müzekker-müennesi aynı şekilde kullanılır. Asıl mânası "aşırı derecede azgın ve mütecaviz"dir. Bundan hareketle Allah'tan başka tapınılan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâğūtun kapsamı içinde düşünülmüştür (Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "tgv", "tgy" md.leri; Lisânü'l-'Arab, "tgv", "tgy" md.leri).

Kur'ân-ı Kerîm'de tuğyan kavramı otuz dokuz yerde geçer; tâğūt ismi sekiz âyette yer alır. Tâğūt dışındaki kullanılışlarda kavram birkaç âyette suyun taşması, gözün hedefini şaşması, terazinin dengesinden saptırılıp eksik tartması gibi anlamlarda kullanılır, diğerlerinde dinî ve ahlâkî alanlardaki aşırılıklar, sapkınlıklar, zulüm ve tecavüzler çerçevesinde geçer. Beş âyette bu kavramla Firavun'un azgınlığına atıf yapılır, dört âyette tuğyân ile küfür birbirinin tamamlayıcısı konumunda zikredilir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "tgy" md.). Tâğūt kelimesinin yer aldığı sekiz âyetten ikisi İslâmiyet'in Mekke döneminde nâzil olmuştur. Nahl sûresinde geçen âyette (16/36) her ümmete bir peygamber gönderildiği, bunların temel hedeflerinin insanlara tâğūttan uzak durup sadece Allah'a kullukta bulunmayı telkin etmekten ibaret olduğu belirtilir. Zümer sûresindeki âyetlerde ise (39/15-17) Allah'tan başkasına kulluk edenlerin

hem kendilerini hem etkileri altında kalan kişileri hüsrana sevkettikleri bildirildikten sonra puta (tâğūt) tapmaktan sakınıp yalnız Allah'a yönelenlerin ebedî mutluluğa ereceği haber verilir.

Medenî sûrelerde yer alan âyetlerde (el-Bakara 2/256-257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60) hak dine karşı çıkan bâtıl ehli ve şer odakları konu edinilmiş, bunlara değil Allah'a iman etmenin, tâğūtu değil Cenâb-ı Hakk'ı dost edinmenin ve anlaşmazlıkların çözümü için O'nu hakem kabul etmenin önemi vurgulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâmiyet'in Medine döneminde Ehl-i kitap'tan olan yahudilerin dinî ve sosyal hayatta alternatif güç konumunu elde etme yolundaki gayretlerine işaret edilmektedir. Nitekim genelde tâğūtla aynı anlama gelen "cibt" kelimesinin yer aldığı âyetin tefsirinde (en-Nisâ 4/51) bu iki kelimenin yahudilerden Huyey b. Ahtab ile Kâ'b b. Eşref'i nitelediğini belirten müfessirler vardır (Taberî, V, 182-185; Mâtürîdî, III, 263-265).

Tâğūt kelimesi Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde, ayrıca Tirmizî'nin es-Sünen'i dışında Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerde yer almakta (Wensinck, el-Mu'cem, "tgy" md.), genellikle Kur'an'daki kullanılışa paralel olarak hak dinin ve hak mâbudun dışında kalan bâtıl inançları, putları ve şer odaklarını ifade etmektedir. Kelime hadislerde daha ziyade çoğul şekli olan "tavâğīt" biçiminde geçmiştir. Bir hadiste tâğūtlar ve atalar üzerine yemin edilmesi menedilmiş, hadisin diğer rivayetlerinde tâğūtlar Câhiliye dönemindeki putlardan Lât ve Uzzâ ile açıklanmıştır (Buhârî, "Eymân", 4-6; Müslim, "Eymân" 6).

Tâğūt, 1979 yılında İran'da gerçekleştirilen İslâm devriminden sonra Şiî dünyasında *Batı politikasını ve Amerika Birleşik Devletleri karşıtlığını yansıtmak, söz konusu ülkelerin sosyal düzenini ve rejimlerini yermek amacıyla kullanılan bir siyasî slogan* haline gelmiştir. Bu yaklaşım diğer İslâm ülkelerinde de kısmen taraftar bulmuş ve *tâğūt İslâm karşıtı kabul edilen kişi, kurum, sistem ve anlayışlar için kullanılır olmuştur* (krş. The Oxford EncyclopeDİA, IV, 176).[1]

(1) DİA; TÂGŪT - Metin Yurdagür, cilt: 39, sayfa: 372

Tâğût

Çok azgın, azıttıran, şeytan, iblis, kâfir anlamına gelir. Asıl azdırıcı tâğût, şeytan olmakla beraber Allah'tan başka tapılan her şeye tâğût denilir.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 19, s. 455

Tâhâ Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in yirminci sûresi.(...)

Resûl-i Ekrem'e, dolayısıyla Kur'an'ın varlığından haberdar olan herkese hitap mahiyetindeki girişten sonra Hz. Mûsâ'nın nübüvveti ve mücadeleleri, Hz. Âdem'in şeytanın iğvâsına kapılması, ardından tövbesinin kabul edilmesi ve kıyameti konu edinen sûrenin muhtevasını **bir giriş**, dört bölüm ve bir sonuç halinde incelemek mümkündür.

Bazı sûrelerin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerden (hurûf-ı mukattaa) tâ ve hâ ile başlayan sûrenin başında Kur'an'ın, muhatabını güçlüğe veya sıkıntıya sokmak için inmediği belirtilir. Ardından bu son ilâhî tebliğin bütün kâinatı yaratan, oradaki her şeyin mülkiyet ve yönetimine sahip bulunan Allah tarafından O'na karşı saygılı olan herkese öğüt ve uyarı vesilesi teşkil etmesi için gönderildiği belirtilir. Kulun sözlü davranışlarının gizli veya âşikâr olmasının Cenâb-ı Hak tarafından bilinmesi açısından farklılık arzetmeyeceği beyan edilir (âyet: 1-8).

Sûrenin **birinci bölüm**ü Hz. Mûsâ'ya nübüvvetin gelişinin anlatılmasıyla başlar. Mûsâ'nın aile fertleriyle birlikte Mısır'a giderken Tuvâ mevkiinde veya dürülüp yaklaştırılmış yerde (Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "tvy" md.) ilâhî hitaba mazhar kılınıp kendisine tevhid dininin ilkelerinin öğretildiği, asâsı ve eliyle mûcize göstereceğinin bildirildiği anlatılır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın Firavun'a gidip hak dini tebliğ etmek ve işkenceye mâruz kalan İsrâiloğulları'nı serbest bırakmasını istemekle görevlendirildiği, Mûsâ'nın da kardeşi Hârûn'un kendisine yardımcı olarak verilmesini talep ettiği ve talebinin yerine getirildiği ifade edilir (âyet: 9-46).



İkinci bölümde Hz. Mûsâ'nın Firavun'la mücadelesine yer verilerek Firavun'un gösterilen mûcizeleri sihir diye nitelendirdiği ve buna karşılık verileceğini söylediği belirtilir. Ancak büyük bir

kalabalığın önünde, Hz. Mûsâ'nın asâsının bir yılana dönüşüp sihirbazların halka yılan şeklinde gösterdikleri ipleri ve sopalarını yutması üzerine sihirbazların secdeye kapanarak, "Hârûn'un ve Mûsâ'nın rabbine iman ettik" dedikleri beyan edilir. Ardından Firavun'un ağır tehditlerine rağmen sihirbazların imanlarından dönmedikleri ve çeşitli mücadeleler sonunda Mısır'ı terketmek mecburiyetinde kalan İsrâiloğulları'nı takip eden Firavun'un onların geçtiği denizde askerleriyle birlikte boğulduğu bildirilir (âyet: 47-79). Daha sonra Hz. Mûsâ'nın kavmiyle olan mücadelesine yer verilerek düşmanların işkencesinden kurtarılan, uzun yolculukları esnasında kudret helvası ve bıldırcın etiyle beslenen İsrâiloğulları'nın taşkınlık göstermemeleri için uyarıldıkları halde Mûsâ'nın vahiy almak için Tûr'a gittiği sırada onların -Hârûn'un bütün uyarılarına rağmen- Sâmirî'nin yaptığı puta taptıklarından bahsedilir ve neticede putun Hz. Mûsâ tarafından imha edildiği belirtilir (âyet: 80-98).

Tâhâ sûresinin **üçüncü bölüm**ünde geçmiş ümmetlere ait haberlerin ibret alınması için nakledildiği, buna rağmen uyarılardan etkilenmeyen kimselerin altından kalkamayacakları büyük bir vebal taşıyacağı ifade edilir. Daha sonra kıyametin kopmasından itibaren *âhiret gününün* bazı safhalarına etkileyici bir üslûpla ve kısaca temas edilir. Ardından Allah tarafından Arapça'ya büründürülmüş ilâhî kelâm olan ve uyarıcı tebliğler ihtiva eden Kur'an'ın sorumluluk bilinci aşılamak ve düşünmeye yöneltmek amacıyla indirildiği anlatılır. Peyderpey gelen Kur'an vahyinin kendisine okunuşu bitmeden acele ile onun kelimelerini telaffuza çalışmaması hususunda Hz. Peygamber uyarılır. Bu sonuncu âyet, Kur'an'ın lafzı ile mi yoksa mânası ile mi nâzil olduğu konusundaki tartışmalar açısından büyük önem taşır. Mâtürîdî'nin naklettiğine göre bâtınî grupların (Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, I, 185), ayrıca son dönemlerde bazı müsteşriklerle onların yolunu izleyen kişilerin kanaatine göre Kur'an muhteva olarak Hz. Muhammed'e indirilmiş, bu muhteva onun tarafından lafız kalıbına dökülerek bilinen şekliyle ifade edilmiştir. Ancak Tâhâ sûresinin 114. âyetiyle diğer bazı âyetler bunun aksini göstermektedir (âyet: 99-114).

Sûrenin **dördüncü bölüm**ünde şeytanın Hz. Âdem'i etkilemesiyle Âdem ile Havvâ'nın yasak meyveden yemeleri ve bu sebeple *cennetten çıkarılıp* yeryüzüne indirildikleri belirtilir (âyet: 115-123).

Sûrenin **sonuç kısmında** Allah'ı anıp O'na bağlanmaktan yüz çevirenlerin âhirette kör olarak haşredileceği beyan edilir. Dünyada akıllarını kullanmayanların tarihî olaylardan ibret almadıklarına dikkat çekildikten sonra Hz. Peygamber'den sabırlı olması istenir; zorluklara katlanabilmesi için gece ve gündüz etrafındakilerle birlikte namaza, hamd ve tesbihe devam etmesi emredilir; kalbi kararmış kimselerin bir kısmına verilen dünya nimetlerine özenmemesi tavsiye edilir (âyet: 124-135).

Sûre, "Herkes beklemektedir, siz de bekleyin. Yakında doğru yolda yürüyüp selâmete erenin kim olduğunu anlayacaksınız" meâlindeki âyetle sona erer.

Tâhâ sûresi hem inanç hürriyeti hem de can ve mal güvenliği açısından müslümanların büyük sıkıntılar çektiği ve bir kısmının Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldığı bir dönemde nâzil olmuştur. Cenâb-ı Hakk'ın koyduğu kanunlar gereği zafer için katedilmesi gereken mesafenin ancak bir kısmı katedilmişti. Bu dönemde benzer tarihî olaylardan ibret almak, sabır merhalelerinden geçmek ve Allah'a daha çok bağlanmak gerekiyordu. Nitekim sûrenin başında ilâhî hâkimiyetin, kudret ve merhametin her şeyi kuşattığı, hedefe ulaşma zamanının yaklaştığı belirtilerek Hz. Peygamber'e ve onunla birlikte eziyetlere katlanan ilk müslümanlara ümit verilmiş, zaferin uzak olmayan bir gelecekte gerçekleşeceğine işaret edilmiştir.(...)[1]

(1) DİA; [TÂHÂ SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 39; sayfa: 380

Tahaşşür

Kabirden çıkma, dirilme.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tahir Efendi Türbesi-Kosova-Yakova

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 371

Tahir ile Zühre Türbesi-Konya

(1) Gürer, Dilaver, Bekir Şahin. a.g.e. s. 68

Tahir Nasibi Baba Türbesi-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 50

Tahnit-i Meyyit

Ölünün ilaçlanması.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tahnit

a. Bozulmaması için iç organlarını çıkarıp cesedi ilaçlama, mumyalama.[1][2][3][4]

b. Ölü kefenine saçılan kâfur vb. şeyler.[2]

c. Ölünün kefenini buhurla tütsüleme.[4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tahnitçi

Mesleği ölüleri tahnit etmek olan kimse.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tahrîm Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in altmış altıncı sûresi. (...)

Hz. Peygamber'in aile hayatını, dolayısıyla kadının din ve inanç yönünü konu edinen sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür.

Birinci bölüm, "Ey peygamber! Hanımlarının bir kısmını memnun etmek için Allah'ın sana helâl kıldığı şeyleri neden kendine haram kılıyorsun?" sorusuyla başlar. Sûrenin adının kaynaklandığı tahrîm (haram kılma) olayı hakkında tefsir ve hadis kaynaklarında yer alan farklı rivayetlerin değerlendirilmesinden anlaşılacağı üzere Resûl-i Ekrem ile hanımları arasında bir kırgınlık meydana gelmiş, Resûlullah da eşleriyle bir ay kadar beraber olmamaya -yemin mahiyetinde- karar vererek ayrı bir yerde yatmıştı. Bunun yanında hanımlarından Hafsa'ya aile hayatına veya kendisinden sonra yönetimi Ebû Bekir ile Ömer'in yürüteceğine dair sır niteliğinde bazı şeyler söylemiş, fakat Hafsa bunları Âişe'ye anlatmış, ayrıca Hafsa ile Âişe kıskançlıkları yüzünden Resûl- i Ekrem'e karşı bir nevi tavır almıştı. Sûrenin ilk bölümünde, yapılan yeminin gerektiğinde bozulabileceği ve kefâretinin ödeneceği belirtilir. Ardından söz konusu olaya değinilerek huzursuzluğa sebep olan Hafsa ile Âişe'ye -isim zikredilmeksizin- hitap edilir ve tövbe etmeleri öğütlenir; aksi takdirde Allah'ın, Cebrâil'in, samimi müminlerin ve meleklerin Resûlullah'a yardımcı olacağı ifade edilir. Hz. Peygamber'in hanımlarını boşaması durumunda Cenâb-ı Hakk'ın kendisine daha üstün nitelikli hanımlar vereceği bildirilir (âyet: 1-5).

İkinci bölümde *cehennemin dehşetinden* söz edilerek müminlere hem kendilerini hem de sorumlulukları altında bulunan yakınlarını ondan korumaları istenir. İnkâr yolunu tutanlara kıyamet günü mazeret ileri süremeyecekleri uyarısında bulunulduktan sonra tekrar müminlere hitap edilir; samimi bir tövbe ile Allah'a yöneldikleri takdirde günahlarının bağışlanacağı ve cennete girecekleri müjdelenir. Ardından Resûl-i Ekrem'e kâfirler ve münafıklarla amansızca mücadele etmesi emredilir (âyet: 6-9).

Sûrenin **üçüncü bölüm**ünde kadının dinî hayatı ve ebedî kurtuluşuyla ilgili önce olumsuz, sonra olumlu örnekler zikredilir. İnkârcılarla uzun süre mücadele eden Hz. Nûh'un karısı ile ahlâksızlığa karşı büyük mücadele veren Hz. Lût'un karısı kocalarının yolundan gitmeyip inkâra sapmış ve ebedî felâkete mâruz kalmıştır. Bunun yanında, âlemlerin rabbiyle yarışma idDİAsında bulunacak kadar kendini büyük gören Firavun'un karısı ile Hz. Îsâ'yı babasız dünyaya getirmesi sebebiyle ağır ithamlara mâruz kalan İmrân kızı Meryem'in bütün güçlüklere rağmen gönülden Allah'a bağlanarak kadınlara üstün örnek teşkil ettikleri ve ebedî mutluluğa hak kazandıkları belirtilir (âyet: 10-12).

Tahrîm sûresi nâzil olduğu sırada müslümanların refah düzeyi nisbeten yükselmişti. Buna rağmen Hz. Peygamber aile fertleriyle birlikte sade bir



hayat yaşıyordu. Resûl-i Ekrem'in hanımları arasında bazı kıskançlıkların görülmesi tabii olduğu gibi bir kısmının ashap hanımlarına bakarak daha rahat bir hayat istemesi de yadırganacak bir durum değildir. Fakat Ahzâb sûresinin bu konuya temas eden âyetlerinde (33/28-29) peygamber hanımlarının dünyevî refahı istedikleri takdirde Resûlullah'tan boşanıp serbest kalabilecekleri, sabır ve kanaati ilke edinip *Allah'ı, resulünü ve âhiret mutluluğunu tercih etmeleri* halinde ise Cenâb-ı Hakk'ın büyük mükâfatına nâil olacakları ifade edilmiştir.(...)[1]

(1) DİA; [TAHRÎM SÛRESİ - Bekir Topaloğlu], cilt: 39; sayfa: 425

Taht Mahal Türbesi-Hindistan

(1) DİA, Cilt. 5 s. 503

Tahtalı köy

Günümüzde argoda "mezarlık, öteki dünya" anlamlarında kullanılan bir ifadedir.[2] Mezarlık, sinlik.(Mezarlarda tahta perde kullanıldığından).[3][4]

(1) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 8;
(2) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 64;
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(4) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tahtalı Köye Yollamak

Öldürmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tahtalı Köyü Boylamak

Ölmek.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tahtaya Gelmek

Ölmek anlamında ve çoğunlukla "tahtaya gelesin" biçimiyle ilenç, kargış olarak kullanılan bu ifade yine sergileme yönteminin kalıntısıdır. Tahtadan kasıt tabuttur. Ayrıca ilginç bir tespit olmak üzere Araplar ölülerini camiye veya mezarlığa kadar tabut içinde değil, bir sedye üzerinde taşırlar. Türklerin ölü taşımada tabut kullanması Hıristiyanlıktan geçme değil, İslâm öncesi gelenekten kalmadır.[1]

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 90.

Tahtaya Vurma

İstenmeyen bir olay duyulduğunda tahtaya üç kere vurulması kötülükten korunmak, kötü ruhların duymasını önlemek amacına yönelik eski bir inanıştır.[1]

(1) Artun, Erman, a.g.e., s. 15

Tahtnişin

Tahta oturan kimse, padişah, hükümdar.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Taib-Taiban

Tövbe eden, günahtan yüz çevirenler. Ahirette vaat edilen sevap zahitlere ve tevbe edenlere aittir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Tair-i Cennet

Cennet kuşu.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tair-i Fezayi İns

İnsan ruhu.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tair-i Kudüs

Cebrail (a.s)[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tair-i Sidre

Cebrail (a.s.)[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Takıt

Tabut.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Takkeci Baba Türbesi-İstanbul

(1) Gider, Şenay. a.g.e., s. 103

Takkeci İbrahim Baba Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Taksim-i Gurema

Alacaklıların alacaklarına yetişmeyen mirasın, ölenin defin masrafları çıkıldıktan sonra alacaklılara hakları oranında paylaştırılması.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Taktil

a. Öldürme.[1]

b. Çok öldürme, öldürülme.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Talâk Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in altmış beşinci sûresi.(...)

Boşanma hukukuyla ilgili bazı hususları ve toplum hayatında Allah'ın ve resulünün gösterdiği yolu izlemenin önemini konu edinen Talâk sûresinin muhtevasını iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

Sûrenin ilk yedi âyetini içeren **birinci bölüm**ünde Hz. Peygamber'in şahsında müminlere hitap edilerek eşlerini boşamaları durumunda -bu sûre ile birlikte Bakara sûresinde- belirlenmiş olan kurallara uymaları emredilir; yaklaşık üç ay devam eden bekleme süresi (iddet) içinde eşlerin evlerinden çıkarılmaması ve nafakalarının sağlanması istenir; hamilelerin iddetinin doğum yapıncaya kadar süreceği ve bu süre içinde nafaka yükümlülüğünün devam edeceği; ayrıca çocuğu emziren annelere ücretinin ödeneceği bildirilir.

Sûrenin son beş âyetini ihtiva eden **ikinci bölüm**de Allah'ın ve O'nun gönderdiği elçilerin emirlerini yerine getirmeyen geçmiş milletlerin çetin imtihanlara tâbi tutulup helâk edildiği, onların âhiret hayatında da şiddetli bir azaba uğrayacakları bildirilir. Ardından basîret sahibi müminlere hitap edilerek Allah'a karşı saygılı olmaları emredilir ve Allah'ın âyetlerini okumak suretiyle kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir peygambere muhatap kılındıkları hatırlatılır, inanan ve yararlı işler yapanların ebedî mutluluğa erişeceği belirtilir. Sûre Allah'ın yukarıda yedi göğü ve yer küresi tarafında da benzerlerini yarattığına, O'nun emir ve tasarrufunun bunların arasında egemen olduğuna dikkat çeken, Cenâb-ı Hakk'ın her şeye güç yetirip her şeyi bildiğini ifade eden âyetle son bulur. Buradaki "yedi" sayısını İbn Manzûr'un da belirttiği üzere (Lisânü'l-'Arab, "sb'" md.) sınırlandırılmış bir rakam değil yedi, yetmiş ve yedi yüz sayıları gibi çokluktan kinaye kabul etmek gerekir. Ayrıca sema "belli bir noktaya göre izâfî bir yükseklik" demek olup arz üzerindeki aynı nokta ters istikametteki gezegenlere göre sema konumunda bulunur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "smv" md.).

Toplumun temelini oluşturan evliliğin ve aile hayatının sürdürülmesi bazan onun kurulmasından daha zor bir duruma gelir. Bir hadiste "en sevimsiz hak" diye nitelendirilen boşama veya boşanma (İbn Mâce, "Talâķ", 1; Ebû Dâvûd, "Talâķ", 3) Câhiliye döneminde kadına zarar verecek şekilde uygulanırdı. Medine'de müslüman bir toplumun ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde nâzil olan Talâk sûresinde kadın haklarının korunması hedeflenmiş, boşama yetkisine sahip bulunan kocaya hitap edilerek onun bu yetkiyi kullanırken Allah'tan korkması gerektiği bildirilmiş, Allah'ın belirlediği sınırların aşılmamasına dikkat edilmesi istenmiş, aile meselelerinin çözümünde akıl ve din açısından güzel olan yolun (mâruf) benimsenmesi emredilmiş, geçmiş milletlere atıf yapılarak hem uyarma hem özendirme yöntemleri kullanılmıştır.(...)[1]

(1) DİA; [TALÂK SÛRESİ - Bekir Topaloğlu], cilt: 39; sayfa: 501



Talak-ı Farr

Erkeğin ölüm hastalığında yapmış olduğu talak. Genellikle kadının mirastan mahrum edilmesi için yapılır.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Talıka

Aile mezarlığı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tâlik

İran'da XI. ve XII. Yüzyıllarda tevki ve rika yazılarından geliştirilmiş bir yazı çeşidi.[2] Osmanlıda Yesari Esad Efendi ile oğlu Yesari-zade Mustafa İzzet Efendi bu yazıda çok başarılı oldular.[1]

(1) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Talat Paşa Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Talhatan Baba Türbesi-Türkmenistan

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 8

Talip Baba Türbesi-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 110

Taliyati Zikran

Zikir okuyanlar demektir. Bunlar ya Kur'an okuyan melekler yahut öğüt veren Kur'an ayetleri veya okudukları ayetlerle insanları uyaran peygamberler, din bilginleridir. Esasen bu ant içilen yaratıklar, doğa olaylarını yönetmekle görevli, Allah'a kulluk için saf bağlamış meleklerdir.[1]

(1) Ateş, Süleyman, Kur'an Ansiklopodisi, C. 20, s. 6

Talkın

Ölü gömüldükten sonra mezar başında imamın ölü için söylediği sözler.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tama

Cehennem.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tâmetü'l-Kübra

Kıyamet günü.[1][2]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tammat

Kıyamet.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tamme

a. Büyük bela, felaket.[1][4]

b. Kıyamet.[1][3][4][5],

c. Kıyamet günü.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(4) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(5) Erdoğan, Hüseyin s. a.g.e., s. 13

Tamu

a. Cehennem.[1][2][3]

b. Cehennemlik.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tamu Odı

Cehennem ateşi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamudağı Dere

Cehennemdeki vadi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamudağı Kuyu

Cehennemdeki bir kuyu.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamudağı Oddan Tağ

Cehennemde bulunan ateşten dağ, ateş dağı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamulık

Cehennemlik.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamulıklar Teninden Sızan

Cehennemliklerin vücudundan akan kan, irin vb.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamulıklar Yağından Sızan

Cehennemliklerin vücut yağlarının yanıp erimesiyle akan sıvı madde, irin, cerahat.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tamusal

Cehennemle ilgili.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tan, Nail

Milli Ktp./Tasnif No: 1980 SB 14

Mezar Taşında Simgeleşen İnançlar Kitabı Üzerine (Burhan Oğuz`un Kitabının Eleştirisi) Türk Folkloru, (64), S.14-16, 1984, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tan Tuna Gitmek

Öldürülmek.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tanrı

a. Varlıklar âleminin tek sahibi ve tek yöneticisi, rahmet ve merhamet sahibi, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, kâinatta olup biten her şeyi bilen, duyan ve gören mutlak ilim sahibi, kendisinden başka birine ibadet edilmeyen, kâinatın ve kâinatta kendisi dışında var olan her şeyin tek yüce yaratıcısı.[1] Allah.[2][3]

b. Çok tanrılı dinlerde var olduklarına ve insanüstü bir güce sahip bulunduklarına inanılan varlıklardan her biri, ilah.[2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tanrıya yeniden kavuşmak

Alevilikte biyolojik ölümün "Tanrıya yeniden kavuşmak" olarak kabul görmesinin ana nedeni, nesnelerin, düşüncelerin yoktan var olmayacağına inanılmasıdır. Heterodoks yapıdaki bu öğretiye göre, İnsan-Evren-Tanrı bir bütündür. (Vahdet-i vücud); bundan dolayı evrendeki nesneler ve düşünceler Tanrının varlığından kaynaklanmakta ve durum (ölüm), varlığın (insanın) öze dönüşümü olmaktadır.[1]

(1) Aktaş, Ali, a.g.e., s.3

Tansuğ, Sezer

Çağdaş Türk Sanatı, 8. Bs., Remzi Kitabevi, 2008, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e

Tanyu, Hikmet

Milli Ktp./Tasnif No: 2007 AD 10667

Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Elips Kitap, 2007, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.



Tapan

Sekiz sıcak cehennemden altıncısı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tapduk Emre Türbesi-Ankara

(1) DİA, Cilt. 40, s. 12,
(2). a.g.e.S. 361,
(3) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 42

Taphos

Toprak ya da taşlardan yapılan bir mezar tepesi ya da anıtı. Çeşitli mezar tipleri için kullanılan Yunanca sözcük.[1]

(1) Er, Yasemin. a.g.e.

Tapınak

a. İçinde Tanrı'ya ya da çoktanrılı dinlerde tanrılara tapınılan yapı, mabet, ibadethane.[1][2][3]

b. Eski Roma'da bir yerin ya da göğün kâhinlerce kutsal sayılan bölgesi.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tapınak Mezar

M.Ö 17. Yüzyılda Girit Uygarlığında kubbeli anıtsal mezarların ortaya çıkması "Tapınak mezar" kavramının doğuşunu göstermektedir. Bu yapılar kültür tarihindeki ölü kültü bakımından değer taşıdığı gibi arı kovanı şeklindeki kubbeleri ile mimari bakımdan da dikkat çekmektedir.[1]

(1) Öztürk, Burcu, a.g.e., s. 4.

Tapıt

Tabut.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Taptuk Emre Türbesi-Sandıklı

(1) Karakuş, Ali Osman. a.g.e. s. 39

Tarakçı Baba Türbesi-Yunanistan-Selanik

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 1006

Taraklı Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Taraklı Sultan Türbesi-Kastamonu

(1) Kastamonu Vilayet. a.g.e. s. 2,
(2) Eyüpgiller, Kemal Kulgün. a.g.e. s. 121

Târek

Derviş başlığı, derviş tacının dilimlerinden her biri, terk.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tarem-i Pak

Cennet.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tarhan, M. Taner

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.V/2904

Van-Gevaş Tarihi Türk Mezarlığı Kurtarma Kazısı; Onarım ve Çevre Düzeni Çalışmaları, Anadolu'da Türk Mührü Ahlat, Ahlat Kültür Vakfı Yayınları, No.3, s.29-40 (-V.Sevin-M.B.Aşan'la birlikte), 1993, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Târık Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in seksen altıncı sûresi.(...)

Târık sûresinde her mükellefin bir gün *Allah'ın huzurunda hesap vereceği inancı* pekiştirilmekte, dolayısıyla kişinin yaratana ve yaratılmışlara karşı görevlerini samimiyet ve hakkaniyetle yerine getirme bilinci canlandırılmaktır. Sûre göğe ve karanlıkları delip ortalığı aydınlatan yıldıza yeminle başlar ve yine yeminle güçlendirilen ifadenin vurguladığı gerçek, "Hiçbir insan yoktur ki üzerinde yapıp ettiklerini tesbit eden bir görevli melek bulunmasın" şeklinde belirtilir **(âyet: 1-4)**.

Ardından Allah'ın yoktan yaratmadaki engin kudretine bizzat insanın dünyaya gelişinden, bu oluşuma aracı olan anne ile babanın zâhirî katkısından söz edilir; buna kādir olan Allah'ın insanın *ikinci yaratılışına da elbette güç yetireceği* bildirilir. *Bütün sırların ortaya döküleceği o günde* kişinin

herhangi bir gücü olmayacağı gibi hiçbir yardımcısının da bulunmayacağı ifade edilir **(âyet: 5-10)**.

Sûrenin bundan sonraki yedi âyetinde, çeşitli meteorolojik olaylara sahne olan gök ile bağrından bitkiler çıkaran yere yemin edilerek Kur'an'ın ciddiyetten uzak bir söz değil doğruyu yanlıştan ayıran ilâhî bir beyan olduğu, dolayısıyla haber verdiği hususların mutlaka gerçekleşeceği vurgulanır. İnkârcıların gerçeklere ve onları benimseyenlere karşı tuzak kurdukları, Allah'ın da bu fiillerine karşılık vereceği bildirildikten sonra Resûlullah'a hitap edilerek kâfirleri kendi hallerine bırakması ve eninde sonunda mağlûp olacakları muhakkak olan o inkârcılara biraz daha zaman tanıması istenir.

Sûre Mekke müşriklerinin müslümanlara eziyet etmeye başladıkları, bazı müslümanların ülkelerini terketmeye mecbur kaldıkları bir dönemde nâzil olmuştur. Aslında o gün -belki de her dönemde- İslâm karşıtları evreni yaratan ve yöneten yüce varlığın tek Tanrı olduğunu kabul ediyor, fakat âhirette O'nun huzurunda hesap vereceklerine inanmıyorlardı.

Târık sûresi kısa ve etkili cümlelerle hesap gününü vurgulamakta, her insanın ölümüyle kendisi için başlayacak olan bu ikinci hayatın hiç de uzakta olmadığı belirtilmektedir. Sûrenin son âyetinden çıkarılabilecek bu mânanın yanında Mekke müşriklerinin yakın bir gelecekte yenilgiye uğrayacakları yolunda bir yorum yapılması da mümkün görünmektedir. Nitekim sûrenin gelişinden yaklaşık on beş yıl sonra Mekke şehri İslâm ordusu tarafından fethedilmiş ve müşrik varlığına son verilmiştir.(...)(1)

(1) DİA; [TÂRIK SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 40; sayfa: 23

Tarih - Kitabe

Mezar taşında yer alan bütün ifadelerin sonunda mevtânın ölüm tarihi yer almaktadır. Bu tarih sadece Hicrî yıl olduğu gibi (Mrkz no 267'de "Sene 1310"), ay ve yıl (Mrkz 260, "Ramazan sene 1323"; Mrkz No 266'da "Şaban sene 1293"), yahut gün, ay ve yılın yer alması (Mrkz No 272, "2 Zilhicce sene 1323"; Mrkz 273, "22 Cemâziyelûlâ 1300") şeklinde de olmuştur. Bazen tarihin hangi gün olduğu da yazılmıştır. (Mrkz 61, "fî 19 Ramazan sene 1327 Cuma gecesi"; Mrkz 156, "Fî 10 Cemâziyelevvel sene 1299 Yevm-i Perşembe"; Mrkz 293, "Fî 13 Rebiulevvel sene 1291 Çarşamba")

Ölüm tarihi özel gün ve gecelere denk düşmüşse bunlar da kaydedilmiştir. Osmanlının son dönem Mezar taşlarında Hicrî tarih yanında Rûmi tarihin de kaydedildiği olmuştur. (Mrkz no; 211: "Sene 1317" bu tarihin yanında "Arabî sene 1319" tarihi bulunmaktadır; Mrkz no: 301, "22 Cemâziyelâhir sene 1321- Rûmi 2 Eylül [1] 319"; Mrkz no: 331, "Fî 24 Cemâziyelâhir sene 1330- Fî 28 Mayıs sene 1328"; Mrkz no 340, "Fî 6 Şevval sene 1327- Fî 8 Teşrînievvel sene 1325"; Mrkz no 343, "Fî 6 Rebiulevvel sene 1307- fî 8 teşrinisâni sene 1305".

Yine son dönem taşlarında ölüm tarihi yanında, doğum tarihi biliniyorsa (Mrkz no: 281, "Tevellüdü fî Muharrem sene 1298- Vefatı fî 4 Muharrem sene 1327"; Mrkz 41, "Târih-i vilâdet 1246- Vefatı fî 15 Zilkâde sene 1327 Müddet-i hayatı 81 sene") taşa kaydedilmiştir. Tarih kısmından sonra nadiren taşı yazan hattat imzasını atmıştır. Zeytinburnu'nda bulunan tarihi mezar taşlarında da çok nadir olarak atılmıştır.

Mezar taşlarında kullanılan Hicrî takvim ve sembolleri şunlardır:

1. Muharrem م, 2. Safer ص, 3. Rebîulevvel ار, 4. Rebulâhir ر, 5. Cemâziyelevvel اج, 6. Cemâziyelâhir ج, 7. Recep ب, 8. Şaban ش, 9. Ramazan ن, 10. Şevval ل, 11. Zilkâde اذ, 12. Zilhicce ذ

Buların yanında, gün sayısı kullanılmaksızın bazı terimler kullanılmıştır. Bunlar şunlardır:

Evâil: Ayın 1-10. günleri arasını

Evâsıt: Ayın 11- 20. günleri arasını

Evâhir: Ayın 21- 30. günleri arasını

Gurre: Ayın ilk gününü (Mrkz 38, fî Gurre-i Muharrem sene 1327)

Selh: Ayın son gününü ifade etmek üzere kullanılmıştır. (1)

(1) Berk, Süleyman. a.g.e. s. 45-46.



Tarih Düşürme

Önemli tarih olaylarını, doğum, ölüm, inşa tarihlerini göstermek üzere eski alfabemizdeki harflerin ebcet hesabındaki değerlerinden faydalanılarak yazılan mısra, beyit veya manzume.(1)

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tarih Düşürmek

İslâm kültüründe bir olayın tarihini bir mısra, beyit veya ibare içinde ebced hesabına uygun şekilde belirtme sanatı.

Harflerin rakamsal karşılıkları demek olan ebced sistemine benzer hesaplamaların İbrânî, Nabatî ve eski Yunan toplumlarında var olduğu, Arap harflerinin ebced tertibine uygun biçimde sayı değerlerinin bu etkiyle sistemleştirildiği kaydedilmektedir. Ebced sistemi çok eski olmakla birlikte tarih düşürme sanatının ilk defa kimin tarafından icat edildiği kesin olarak belli değildir.

Bilindiği kadarıyla tarih düşürme XII. yüzyılda önce Fars edebiyatında ortaya çıkmış, İslâm kültürünün etkisiyle Arap harflerini alan İranlılar'dan Türkler'e, Türkler'den de Araplar'a geçmiştir. Fars kültüründe tarih manzumelerine "mâdde-i târîh" ya da kısaca "târîh", tarih düşürmeye de "mâdde-i târîh-sâzî, târîh goften, târîh nüvîşten"; Türkler'de "tarih düşürme, tarih yazma, tarih söyleme" denilmiş, Araplar'da ise buna "târîhun şi'rî, târîhun harfî" adı verilmiştir.

Fars edebiyatında tarih düşürme özellikle XIV. yüzyıldan itibaren gelişme göstermiş, bu yüzyılda Hâfız-ı Şîrâzî ve İbn Yemîn-i Tuğrâî tarih manzumeleri kaleme almıştır. Daha sonra bu konuda öne çıkan şairler arasında Münîr-i Buhârî, Burhâneddîn-i Câmî, Nüvîdî-i Şîrâzî, Vahşî-i Yezdî, Muhteşem-i Kâşânî, Vahdet-i Kummî (Hakîm Abdullah), Vâhib-i İsfahânî (Mirza Hasan), Remzî-yi Kâşî, Kelîm-i Kâşânî, Bîdil, Hâtif-i İsfahânî, Emîn-i Nasrâbâdî, Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Katre-i İsfahânî ve Ferâhânî anılabilir.

XV. yüzyılın ortalarına kadar Arap dünyasında bilinmeyen tarih düşürmeyi Araplar, Türkler'in İslâm kültürü ve medeniyeti dairesinde yer almasından ve bu alanda güzel örnekler ortaya koymasından sonra onlardan öğrenmiş ve bu sanattan ilk defa Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) söz etmiştir.

Tarih düşürme Türk edebiyatında XIV. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış ve özellikle XVIII. yüzyılda en verimli dönemine ulaşmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar çoğunlukla Arapça ve Farsça yazılan tarih kitâbeleri XVI. yüzyıldan itibaren daha çok Türkçe kaleme alınmıştır. Önceleri tek kelime yahut terkipten oluşan mensur tarihler yaygınken daha sonra manzum tarihlere rağbet artmıştır.

Cevdet Paşa, Türk edebiyatında manzum tarihin ilk defa Hızır Bey tarafından 850 (1446) yılında Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı bir cami için söylenen, "Câmi'un zîde 'ömrü men 'amerehû" (Bu camiyi imar edenin ömrü uzun olsun) mısraı ile başladığını söylemiş (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 170), ardından gelen edebiyat tarihçileri de bu bilgiyi tekrarlamıştır. Ancak daha XIV. yüzyılda Türkler tarafından tarih manzumeleri yazıldığı bilinmektedir.

Başlangıçta öğrenme ve ezberleme kolaylığı için ortaya çıktığı tahmin edilen tarih düşürme, daha sonra şairliğin gereklerinden biri sayılarak bu alanda sanat gösterme aracı durumuna gelmiş, Bursalı Hâşimî ve Seyyid Osman Sürûrî gibi şairlerin elinde en güzel örneklerini vermiştir. Türk edebiyatında (...) birçok şair tarih manzumeleri kaleme almıştır.

Latin harflerinin kabulünden sonraki dönemde Ali Ekrem Bolayır, Tâhirülmevlevî, Halil Nihat Boztepe, Hamâmîzâde Mehmed İhsan, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmed Çavuşoğlu ve özellikle Arif Nihat Asya tarih manzumeleri yazmıştır.

Tarih söyleyen şairler için "müverrih" kelimesinin kullanıldığı İzzet Molla'nın, "Olur olmaz müverrih anlamaz İzzet bu târîhi/Yine Hak eyledi Es'ad Efendi nutkunu fetvâ" beytinden anlaşılmakta ve Sürûrî'nin müverrih lakabıyla anılması da bunu göstermektedir.

Şairler çoğunlukla tarih mısraından önceki mısrada tarih kelimesini ve kendi mahlaslarını birlikte zikrederler. Tarih kelimesinin bu şekilde anılmadığı manzumeler tarih mısraının tesbitinde güçlüklere yol açması sebebiyle makbul sayılmamıştır.

Tarih düşürmede genellikle hicrî kamerî yıl kullanılmakla birlikte son devirlerde hicrî şemsî, malî (rûmî) ve milâdî yıllara göre söylenmiş tarihlere de rastlanmaktadır.

Tarih düşürme belâgat kitaplarında bedî‘ sanatları arasında sayılmıştır. Bir tarih manzumesinde ebced hesabı yanında vezin, kafiye ve anlam da önemlidir; bunların hepsinin bir arada bulunması oldukça büyük bir zihnî mesaiyi gerektirir.

Buna göre şair önce ebced sistemini kullanarak hadisenin oluş yılını gösterecek şekilde bir mısra yazar, genellikle bunun önüne koyduğu mısrada mahlasını, söylediği tarihin çeşidini veya ta‘miyesini belirtir. Ardından tarihini düşürdüğü olay (doğum, ölüm, tahta çıkış, sünnet, evlenme, mimari yapı, sefer, barış, zafer vb.) ve bu olayla ilgili kişi adları yanında gerekli remiz ve mazmunları anarak şiirini tamamlar. Bütün toplumu ilgilendiren önemli olaylar yanında bazan en önemsiz konularla ilgili örnekler de ortaya konmuştur (“Kuyruğu dikti dedim târîhin/Fârenin hasretinden öldü kedi”: 1213 [1798]; Sürûrî, Hezeliyyât, s. 38).

Tarih manzumeleri divan edebiyatının hemen bütün nazım birimleriyle yazılmakla beraber daha ziyade kıta (ilk beyti musarra‘ olmayan manzume) şeklinde düzenlenir ve son mısrada ebcedle söylenen rakam mısraın sonuna yazılır. Bu manzumeler hangi nazım şekliyle yazılmışsa divanlarda da aynı türden şiirlerin bulunduğu bölümlerde (kasâid, mukattaât, musammat vb.) yer alır. Birçok tarih manzumesi kaleme alan şairlerin bu tür şiirleri divanlarında “tevârîh” başlığı altında ayrı bir bölümde toplanmıştır.

Tarihler farklı biçimlerde düzenlenmiştir:

Söyleniş Bakımından.

1. Lafzan tarih (lafzî/sûrî tarih). Ebced hesabının kullanılmadığı, yılın rakamla değil sözle zikredildiği tarihtir. Buna “düz tarih” adı da verilir. Yeniçeri Kalemi kâtiplerinden Feyzi Efendi’nin kendi ölümü için söylediği böyle bir tarih daha sonra mezar taşına yazılmıştır: “Sıhhatimde Feyziyâ lafzan dedim târîhimi/Bin yüz elli sâlde (1737) kıldım âlem-i lâhûtı câ” (Râmiz, vr. 115b). Daha çok ilk dönemlerde görülen bu şekil hüner göstermeye pek uygun olmadığından giderek yerini diğer tarihlere bırakmıştır.

2. Mânen tarih (mânevî tarih). Söylenmek istenen yılın ebced hesabına göre harflerin sayı değerlerinden çıkarılan tarihtir ve zor söylenmesine rağmen en sık kullanılan tarih düşürme biçimidir: III. Ahmed’in 1139’da (1726) yaptırdığı köşke düşürülen, “Duâ edip Nedîmâ söyledi bu mısrâı ol dem/Bu kasr-ı pâk Sultân Ahmed’e yâ Rab saîd olsun” (Divan, s. 87) beytindeki tarih gibi.

3. Lafzan ve mânen tarih. Söylenmek istenen yılı hem sözle hem de harflerinin sayı değerleriyle ifade eden tarihtir. 1030 (1621) yılında İstanbul Boğazı’nın donmasına düşürülen tarih gibi: “Lafzan u mânen ona dedi Neşâtî târîh/Be-meded dondu sovukdan bin otuzda deryâ” (Evliya Çelebi, I, 220).

Hesaplanması Bakımından.

1. Tam tarih (müstevfâ/mutlak tarih). Hesaplandığında söylenmek istenen yılın tam olarak çıktığı tarih olup en güç söylenen ve en makbul sayılan tarih çeşididir: İstanbul’un fethini müjdeleyerek tarihine işaret ettiği kabul gören Kur’an’daki “beldetün tayyibetün” (857/1453) ibaresi gibi.

2. Ta‘miyeli tarih. Tarih mısraındaki harflerin sayıca toplamının söylenmek istenen tarihi karşılamadığı durumlarda ekleme veya çıkarma şeklinde bir hesap yapılması gereğinin bir önceki mısrada söylendiği tarihtir. Bu türde bazı kelime oyunlarıyla bir sayı veya bu sayının karşılığı olan bir harf, kelime yahut tamlamanın tarih mısraından çıkarılması ya da eklenmesi suretiyle yılı gösteren sayı tamamlanır. Tarih mısraındaki eksik veya fazla sayı bir muamma, bir bilmece özelliği taşıdığından bu türe “ta‘miyeli tarih” denmiştir. Bu da görünür ta‘miye ve gizli ta‘miye olmak üzere ikiye ayrılır. İlkinde işaret edilen eksik veya fazla sayı kolayca bulunurken ikinci türün çözümü oldukça zordur. Elbistan müftüsü Seyyid Ahmed Efendi’nin oğlu Hayâtî’nin 1229 (1814) yılında ölümüne şair Şeref tarafından düşürülen tarih ilkine örnektir: “Tefe”ülümde Şeref, çıktı ‘bir’ güzel târîh/Hayâtî buldu hayât-ı ebed cinân içre” (1230-1=1229; Fatîn, s. 78). Üsküdar’da Şehzâde Seyfeddin Efendi Çeşmesi’nin kitâbesi ikinci türe örnektir: “Itâş-ı ‘nâse’ işrâb eyledim târîhin ey Rahmî/Ne a‘lâ çeşme âbâd



eyledi Şehzâde Seyfeddin" (1144-3=1141/1728-29). Birinci mısradaki "nâse" (ناسه) kelimesi hem "insanlara, halka" hem de "nâse" şeklinde "üç yok" anlamı taşımaktadır.

3. Dütâ (dübâlâ/muzâaf) tarih. Mısra harflerinin söylenmek istenen yılın iki katını verdiği tarihtir. Dütâ tarihlerin en çok beğenileni, tarih mısraı iki bölüme ayrıldığında her bölümün ayrı ayrı istenen tarihi gösterdiği şekildir. Bu aynı zamanda en zor söylenen, dolayısıyla en başarılı sayılan tarih çeşididir. Sürûrî'nin, "Mânend-i seng-i merkad ikidir ana târîh/Allah Ali Ağa'yı rehyâb-ı cennet etsin" tarihi (1198+1198/1784) böyledir (Divan, s. 291). Burada mısraının ilk yarısı "Allah Ali Ağa'yı" ile ikinci yarısı olan "rehyâb-ı cennet etsin" sözlerinden her birinin ebced toplamı 1198'dir.

Harflerin Kullanılışı Bakımından.

Mevcut bütün harflerle söylenenler. Bu tür tarihlerde noktalı olup olmadığına bakılmaksızın bütün harfler hesaba katılır.

Mu'cem tarih. Manzumede yalnız noktalı harflerin hesap edilmesiyle söylenen tarihtir. Buna "münakkat, menkūt, mücevher, cevher, cevherî, cevherdâr, cevherîn, gevher, güher" adları da verilir. Şairler, düşürdükleri tarihin mu'cem olduğunu genellikle tarih mısraından önce bu kelimelerden birini kullanarak bildirirler. İzzet Molla tarafından 1222'de (1807) şair Pertev'in ölümüne düşürülen tarih böyledir: "Şuarâ yazdı cevherî târîh/Pertev'i gitti şem'i aklâmın" (Divan, s. 16). Şairler bu tür tarihlerdeki harflerin noktalarını yıldızlara, kıymetli taşlara ve noktayı andıran şeylere benzettiklerinden bunlardan birinin adını (necm, ahter, süreyyâ, pervîn, dür, yakut, zer, jale, eşk, katre, tohum vb.) zikretmek suretiyle tarihin mu'cem olduğunu belirtirler. Mu'cem tarihler levha olarak kullanılacaksa hattatlar mısraın noktalarını farklı renkten mürekkeple ve yıldız biçiminde yazarlar.

Mühmel Tarih. Yalnız noktasız harflerin hesap edilmesiyle söylenen tarihtir. Bu tür tarihe "bî-nukat, bî-cevher, sâde tarih" de denilir. Noktasız harflerin ebced sayı değeri çok olmadığından mühmel tarih çok zor söylenir. Sürûrî'nin Tarsuslu Bekir Ağa için yazdığı düğün tarihi böyledir: "Hurûf-ı sâdelerle eyledim tahrîr târîhin/Bekir Ağa kurup sûr-ı tezevvüç ber-murâd oldu" (1192/1778; Divan, s. 141).

Mu'cem ve Mühmel Tarih. Tarih mısraı veya beytindeki noktalı ve noktasız harflerin ayrı ayrı sayı değerleri toplamının aynı yılı göstermesi şeklinde düzenlenen tarihtir. Yeniçeri Ocağı'ndan Ömer Ağa'nın 1200 (1786) yılında ölümüne düşürülen tarih gibi: "Mu'cem ü mühmel iki târîh yazdım fevtine/Nûr ede Serdâr Ağa'ya merkadı hayy-ı kerîm" (Sürûrî, Divan, s. 247).

Türk edebiyatında tarih düşürme bilhassa XVIII. yüzyıldan sonra bir tür hüner gösterme yarışına dönüşmüş, şairler muamma veya lugaz biçiminde, kinaye, taklîb veya tashîf yoluyla, akrostiş veya vefk tarzında anlaşılması çok zor sanatlı tarihler söylemiştir.

Tarih manzumeleri mecmûa-i eş'âr ve fevâidlerin içinde veya müstakil olarak bir araya getirilmiştir. Bunların en meşhurlarının başında Hüseyin Ayvansârâyi'nin derlediği Mecmûa-i Tevârîh ile (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk, İstanbul 1985) Vefeyat-ı Selâtîn ve Meşahir-i Rical (haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul 1978) gelmektedir. Birincisinde hemen her konuda manzum tarihler ve tarih manzumeleri, ikincisinde I. Abdülhamid'e kadar yirmi yedi Osmanlı padişahı ile İstanbul içinde, civarında ve dışında medfun olan ricâlin mensur vefat tarihleri yer almaktadır. Sürûrî'nin tarihlerini toplayan mecmua da dönemin olayları bakımından önemlidir (İstanbul 1299). Muammer Özergin ile Haluk İpekten'in yayımladığı "Sultan Ahmed III. Devri Hadiselerine Ait Tarih Manzumeleri" adlı makale bu tür bir mecmuanın neşridir. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan mecmua da (Muallim Cevdet, nr. 249) katalogdaki bilgilere göre 1196-1226 (1782-1811) yılları arasındaki olaylarla ilgili manzum tarihleri içermektedir. Ayrıca Cevrî İbrâhim Çelebi'nin Aynü'l-füyûz'u ve Nazm-ı Niyâz'ı gibi adı yazılış tarihini gösteren eserler de vardır.(1)

(1) DİA; [TARİH DÜŞÜRME - Turgut Karabey] cilt: 40; sayfa: 81

Tarik

Allah'a ulaşmak için tutulan yol, bir velinin tuttuğu Allah'a ulaşma yolu.(1)(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tarikat-ı Hacegan

Nakşibendîlik.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tarikat

a. Allah'a ulaşmak maksadıyla tutulan yol, bir mürşide bağlanıp belli şartlara uyarak ahlakını güzelleştirmeyi, kötülüklerden arınmayı, tevhidin hakikatine varmayı ve Allah'a ulaşmayı amaç edinen tasavvuf yolu.[1][2][5][7]

b. Bir şeyhe bağlı kimseler için konulmuş olan manevi, ahlaki ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilatlanmış kurum.[1]

c. Allah'a erişme yolundaki dört makamdan (şeriat, tarikat, hakikat, marifet) ikincisi (bu makam kulun, hakiki fail olan ve tecelli yoluyla âlemlerde zuhur eden Cenabı Hakkın ilahi sıfatlarını, kâinattaki tasarruf ve iradesini, gizlediği ve açıkladığı şeyleri, kaza ve kaderi müşahede ettiği makamdır.[1]

d. Tarikat kelimesi zamanla anlam kaymasına uğrayarak klasik tasavvufi manasından uzaklaşmış kavram kargaşasına yol açacak şekilde belli bir amaç ve düşünce etrafında toplanan, genellikle olumsuz kapalı zümreleri ifade etmek için kullanılır olmuştur.[1]

e. Aynı dinin içinde tasavvufa dayalı olarak bazı ilkelerle birbirinden ayrılan Allah'a erişme yollarından her biri.[2][3]

f. Pir adı verilen büyük İslâm mutasavvıf ve düşünürlerin kanaat ve yorumlarına göre kurdukları düşünce ve inanış yolu.[4]

g. Hak yolu saliklerin özel yolculuklarıdır.[6]

h. Meslek, yol.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(5) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(6) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(7) Akay, Hasan. a.g.e.

Tarikat Cihazı

Tarikata girenlerin giydiği kıyafet.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tarikat Köçeği

Mevlevilikte tarikatçı denen görevlinin hizmetinde bulunan kişi.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tarikatçı Mezarı

Mevlana'nın türbesinin babu's-selam denilen kapısından girilince sol tarafında bulunan mezarlık.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tartaros

Mitolojide yeraltındaki ölüler ülkesinin en derin yeridir.[1]

(1) Erhat, Azra. a.g.e.

Taslibat

Çarmıha gererek öldürmeler.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tasarruf Nisabı

Kişinin ölümünden önce ve ölüme bağlı olarak mal varlığından yapacağı harcamaların azami miktarı. Bu miktar mal varlığının üçte biridir.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.



Tasavvuf

a. Allah'a sadakat ile bağlı olmak, dünyevi işlerden kurtulmak ve insanlarla iyi ve güzel geçinmek, aklın ve bilimin yetmediği alanlarda ve özellikle Tanrı kavramında insanın gerçeğe duygularıyla, irade ve yorum gücüyle ulaşabileceğini benimseyen dini öğreti.[1]

b. Allah ile kul arasında ihsan olayının gerçekleşmesi yahut kulun Allah'tan ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim.[2]

c. Tanrı'nın niteliğini ve evrenin oluşumunu varlıkta birlik anlayışı içinde açıklamaya çalışan dini ve felsefi akım, İslâm mistisizmi,[3] İslâm gizemciliği.[5]

d. Tanrı, evren ve insanı bir bütünlük içinde görme ve insanın Tanrı ile insanın başka insanlarla, insanın kendisi ile olan ilişkilerini bu bütünlükte arama ve açıklamaya, insanın tanrısal erdemlerle bezenmesini sağlamaya çalışan yol.[3]

e. İnsanın, Allah'ın birliğinin zevkini bütün benliğinde hissederek kendi iç âleminin derinliklerine ve dış âlemin sırlarına ermek için takip ettiği düşünce ve amel sistemi, yaratılış, bu âlem ve ölümden sonrası üzerindeki düşünüş ve inanış yolu. İslâm'ı ve imanı kulluğun gerektirdiği şekilde ahlakı, özü ve ruhu ile yaşama disiplini.[4][8]

f. Mistisizm, sûfi ve mutasavvıfların yolu. Gönül yoluyla Tanrı'ya ulaşma. Bu işin nasıl olabileceği, her tarikata göre değişik şekil, üslup ve metotlarla açıklanmış, insan gönlünün tercihi serbest bırakılmıştır. Fakat tarikatlar arasında tasavvuf yoluyla Allah'a yaklaşabilmek ve gönlü kötülüklerden arındırmak, insanı sevmek ve yüceltmek felsefesi ortaktır.[6]

g. Allah'ın rızasını kazanmak için nefsi temizlemek, güzel ahlak sahibi olmak, Allah ve Resulünün ahlakıyla ahlaklanmaktan ibarettir.[7]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Kaya, Doğan. a.g.e.
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(4) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(5) Püskülüoğlu, Ali. a.g.e.
(6) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(7) Akay, Hasan. a.g.e.
(8) Albayrak, Nurettin. a.g.e.

Taş

a. Mezar taşı, kitabe.[1][2]

b. Bir olay veya tanınmış kimse anısına dikilmiş ve üzerine yazı kazılmış olan sütun ya da kütlesel kaya parçası, abide anıt.[1]

c. Yapılarda ve anıtlarda kullanılan en eski yapı gerecidir. Yüzeyde ve çevrede çeĢitli Ģekillerde ve bol bulunan taĢ, yapı malzemesi olarak insanlığın başvurduğu en eski ve en önemli bir elemandır. (Öney, 1988, 13).[3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Kayalı, Mihrican. a.g.e. s.14.

Taş bezeme öğeleri

1. Geometrik Bezemeler: Türk süsleme sanatında kullanım alanı en yaygın olan bu tür motifler, milimetrik hesaplara ve geometrik kurallara dayanarak, basit geçmeler, yıldız, çokgen gibi geometrik biçimlerden oluşturulan, süsleme unsurlarıdır. Geometrik motifler kullanıldığı yere ve formlarına göre kendi içinde sınıflandırılabilir. Bunlar:

a) Bordürler (Kenar Suyu): Bordürler basit, sade ve tek eksen üzerinde gelişen motiflerdir. Bordürlerde, Yunan sanatının karakteristik süsleme motifi olan ve adını Anadolu'nun Menderes ırmağının kıvrımlarından alan Meander (Aşıkyolu), iki kırık doğrunun birbirini kesmesiyle ortaya çıkan zencerek, iki eğri çizginin kesişmesiyle oluşan halat motifleri kullanılmıştır. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları) Bordürler, özellikle Selçuklu dönemi mimarisinde ve farklı kompozisyonlar halinde karşımıza çıkmaktadır.

b) Basit Geçmeler: Basit geçmeler, genel olarak, sonsuzluk ilkesi çerçevesinde yüzey deseni olarak kullanılmıştır. Sekizgenler arasına yerleştirilmiş küçük kareler, eksenin 45 derecelik dönüşlerle kaydırılarak çizilmesiyle farklı motifler oluştururlar. Diğer grup basit geometrik desen ise üçgen esasına dayanan motiflerden oluşur. Dik üçgenlerin çeşitli şekillerde dizilimleri değişik figürlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunların dışında basit geometrik motifler arasında, satrançlı, baklavalı, üçgenli kompozisyonları da görebiliriz. Ayrıca Türk üçgeni olarak da adlandırılan ve X. Yüzyılda mimaride kendini göstermeye başlayan, Selçuklular döneminde doruğa ulaşan bir süsleme unsuru olarak mukarnastan söz edebiliriz. Mukarnasın değişik uygulamalarını sütun başlıklarında, kapı, pencere, köşe girintileri ve nişlerde eşsiz örnekleriyle görmek mümkündür.

c) Yıldız, Çokgen ve bunların ortak kompozisyonlarından oluşan motifler: Basit bir motif olan zik-zak'ın ikiden fazla yönde birbirini kesecek biçimde çizilmesiyle, basit geometrik süslemeden yıldızlı geometrik süslemeye geçilmiştir. Yıldız süslemeler en kolay biçimde, yıldızları kol ya da köşelerinin sayılarına göre gruplandırılabilir. Üç, dört, beş kollu yıldızlar sekizgen ve daha fazla kollu yıldızlara rastlanmaktadır. En çok sekiz kollu yıldızlar kullanılmış olup, on on iki kollu olanları da Türk sanatında çokça görülür. Yıldızların kol sayısı arttıkça, kompozisyonların çeşitliliği de artmaktadır.

2. Bitkisel Bezemeler: Bitkisel Bezemeleri, natüralist ve stilize (anti natüralist) olmak üzere iki grupta inceleyebiliriz.

a) Natüralist bitkisel bezemeler: Çiçek, ağaç, dal, yaprak, ot gibi bir bitkinin betimlendiği bezeme öğeleridir. 16. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan natüralist motifler, gül, karanfil, sümbül, lale hurma ve servi ağacı olarak sıkça karşımıza çıkmaktadır.

b) Stilize bitkisel bezemeler: Stilize bitkisel motifler, tam ve yarı stilize olarak sınıflanabilir. Tam stilize motifler, yoğun üsluplaştırma sonucu hangi bitkiyi betimlediği belli olmayan, kökeninin hayvan mı yoksa bitki mi olduğu belli olmayan motiflerdir. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları)

- Rumi Grubu: Anadolu sanatının en çok sevilen motifi Rumilerin, bitki mi yoksa hayvansal kaynaklı mı olduğu belli olmayan motiflerden oluştuğu ama hayvansal kaynaklı (zoomorfik) kökenli olduğu yönündeki görüşler ağır basmaktadır. (Akar, Keskiner,1978) Selçukluların Anadolu'ya gelmelerinden XIV. Yüzyılın başlarına kadar ana süsleme unsuru olan rumiler, geometrik bezemeler ve yazı ile birleşerek ya da kıvrım, dal, düğüm tomurcuk gibi yardımcı motiflerle birlikte değişik kompozisyonlarda karşımıza çıkmaktadır. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları)

- Hatai (Hatayi) Grubu: Adını Çin Türkistan'ı olarak bilinen, "Hatay Ülkesi" de denilen yerden alan hatai motifinin kaynağı, Orta Asya ve Uzak doğu'dur. Yoğun stilize bu motifte, tomurcuk, çiçek, dal, yaprak ayırt edilmekle birlikte çiçeklerin ne çiçeği olduğu kesinlikle teşhis edilememektedir.

- Lotus-Palmet Grubu: Eski Mısır sanatının karakteristik motifi olan lotus, Asurlulardan Eski Yunan sanatına kadar bir çok yerde motif olarak kullanılmıştır. Doğu sanatına Hellinstik etkiyle gelen Palmet ise Anadolu Selçuklularından itibaren Türk sanatında özellikle lotusla birlikte kullanılmıştır.

- Yarı Stilize Bitkisel Motifler: Yarı stilize Bitkisel Motifler: Belli bir üsluba yönlendirilmiş olmakla birlikte genel karakterlerini kaybetmemiş olan motiflerdir. Stilizasyon dolayısıyla çoğu zaman bir kompozisyon içinde gördüğümüz motifin, lotus mu yoksa palmet mi olduğu kesinlikle anlaşılamamaktadır. Bazen palmet ve lotus bir bordür olarak, bazen de rumi süsleme içinde onunla birleşik olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Yazılı Bezemeler: En parlak gelişimini Doğu ve özellikle de Gslam sanatında gösteren yazı, hat, saf dekorasyon, hatta soyut resim mahiyetinde karşımıza çıkmakta, en güzel örneklerini Türk sanatında vermektedir. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları) İslam sanatında önceleri malik, kufi gibi köşeli yazı kullanırken, 13. yüz yılın ortalarından itibaren sülüs, nesih gibi yuvarlak yazılar kullanılmıştır. Türk sanatında bitkisel veya geometrik süslemenin yazı ile birleşmesinden de çok değişik görünüşte süsleme örnekleri oluşturulmuştur.

4. Figürlü Bezeme: İslam sanatının ana ilkelerinden biri figürsüzlük olmakla birlikte, Orta Asya'dan beri geleneklerini sürdüren özellikle Anadolu Selçukluları'nda daha sonra da Beylikler döneminde figür çok kullanılmıştır. Bu figürler, insan, hayvan ve örneğin yarı insan yarı hayvan şeklindeki „harpi', Zümrüd-ü Anka kuşu, kanatlı at, ejder ve melek gibi mitolojik efsanevi yaratıkları betimleyen şekillerdir.



5. Stilize Edilmiş Doğa Motifleri: Bulut, ay, yıldız, dağ ve ırmaklar Türk süsleme sanatında yer almıştır. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları)

6. Sembolik Bezemeler: Hayat ağacı, nar, haşhaş, çam kozalağı, çintemani, mühr-ü Süleyman, hilal,

boynuz ve nal gibi sembolik anlamlarla yüklü motiflerdir.

7. Nesneli Bezemeler: Şamdan, kandil, kılıç, bıçak, ibrik, bayrak, alem gibi ikonografik anlamı olan motiflere, 18. Yüzyıl sonrası vazo, saksı, gemi, halat, perde, fincan, cezve gibi günlük yaşamda kullanılan nesne motifleri de eklenmiştir.

8. Mimari Yapıları Konu Edinen Bezemeler: Geç Osmanlı döneminde, kalemişi, taş işçiliği, işleme tekniklerinin, tavan süslemeleri, cami, şadırvan, köşk, saray gibi mimari örneklerde kullanıldığı görülmektedir.

9. Barok, Ampir, Rokoko gibi Batı Kaynaklı Motifler: 18. yüzyılda ortaya çıkan batılılaşmanın etkisiyle, Türk süsleme sanatlarına yabancı olan Batı kaynaklı unsurlar girmeye başlamıştır. Bu unsurlar fiyonk, kordela, C ve S kıvrımları, kartuşlar, püsküller, abartılı perde görünümleri ve benzeri betimlemeleri içeren motiflerdir.

10. Manzaralar: 19. yüzyılla birlikte Avrupa sanatının etkileri, Türk sanatında ağırlığını daha da hissettirmeye başlamış, seramiklerin üzerlerinde derinliği olan manzara resimleri yapılmıştır. Ayrıca manzara resimleri saray ve konakların duvarlarına çizilmiştir. Mezar taşı süslemelerinde, ölene duyulan sevgi, saygı ve sonsuzlaştırma isteğinin bir göstergesi olarak, yukarıda bahsedilen süsleme sanatları en güzel örnekleriyle kullanılmıştır. (Çetintaş, 2009, Yayınlanmamış Ders Notları) Ölen kişinin gömüldüğü yere mezar, baş ve ayak uçlarına dikilen taşlara da mezar taşı denmektedir. Kültürel açıdan bir toplumun kimliği, değerleri, yaşama biçimi geçmişi gibi konularda önemli birer belge olan mezar taşları, "süslemeleri açısından da süsleme sanatlarına giren ve tarihi bakımdan büyük değeri olan kaynaklardır." (Arseven, 1973, 453)[1]

(1) Kayalı, Mihrican. "Mezar Taşları Bibliyografyası", Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Anabilim Dalı Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2009.

Taş But

Dikili taş.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Taş Erli Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 290

Taş işlemeciliği

Taş işlemeciliği, işlenmeye müsait taşın askeri ve sivil mimaride ibadethane, çeşme, köprü, mezar taşı gibi çeşitli yapılarda ve yapı ögelerinde kullanılmak üzere çeşitli aletler yardımıyla elde şekillendirilerek estetik hale getirilmesidir.

Neolitik dönemden itibaren uygulanmaya başlanan taş işçiliğinin en olgun örneklerini Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı devri mimarisinde görmek mümkündür.

Taş işçiliğinde kullanılan el takımları taş kalemi, murç, madırga, çekiçtir. Taş işçiliği, ustalar tarafından kaba ve ince taş işçiliği olarak ikiye ayrılır. Taş, ocaklarda çalışan işçiler tarafından kesilerek yonu ustaları tarafından yontulur ve montaj ustaları tarafından kullanılacağı yerlere monte edilir. Taşçılıkta ustalık gerektiren aşama "yontma" kısmıdır; işçilik iyi olursa montaj da iyi olur. Kullanılacağı yere göre taş yüzeyinin tamamı düz, yivli, profilli veya kabartma tekniği ile işlenmektedir.

Taş işçiliğinin nitelikli örneklerinin görüldüğü yerlerden biri Bitlis'in Ahlat ilçesidir. Bunun nedeni, yakın çevreden kolaylıkla temin edilebilen Ahlat taşıdır. Mezarlıklar ve kümbetleriyle dikkat çeken Ahlat'ta ayrıca konut, cami, kale, hamam, köprü gibi yapılar da mevcuttur. Anadolu'nun usta kitabesi olan en eski mezar taşı da burada yer alır. Ahlat, yetiştirdiği sanatkârlarla bütün Anadolu'da ün yapmıştır. Anadolu-Türk mimarlık tarihi açısından önemli yer tutan bir takım mimari eserler Ahlatlı mimar ve ustalarca inşa edilmiştir. Bu mimari eserler arasında Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (Sivas), Divriği Ahmet Şah Türbesi (Sivas), Tercan Mama Hatun Türbesi (Erzincan), Gevaş Halime Hatun Kümbeti (Van), Alay Han (Aksaray) sayılabilir.

Bu sanata hevesi ve yeteneği olan gençlerin usta tarafından eğitilip yetiştirilmesi ile aktarılan taş ustalığı genellikle babadan oğula geçer. İnsan gücüne dayalı zor bir meslek olduğundan taş ustalığına ancak delikanlılığa adım atıldığında başlanabilir. Yeteneğine bağlı olarak birkaç yıl içerisinde kalfa olarak çalışmaya başlayan genç yirmili yaşların ortasına geldiğinde artık usta olarak kendi başına iş alarak çalışmaya başlayabilir.

İşlenmeye uygun taş malzemenin bolluğu, taş türlerinin zenginliği ve geçmiş uygarlıklardan devralınan ustalık bilgisi nedeniyle özellikle belirli merkezlerde öne çıkan ve günümüze taşınan taş işleme sanatı teknolojik olanaklardan da yararlanarak varlığını sürdürmektedir.

(Metin "Geçmişten Geleceğe Yaşayan Kültür Mirasımız Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri" kitabından alınmıştır.) [(1)(2)]

(1) http://www.hakkindabilgi.xyz/2017/04/tas-islemeciligi-hakknda-ksa-bilgi.html

(2) http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,51105/tas-islemeciligi-gelenegi.html

Taş Sıkıştırma

Dilekler dilenip küçük taşlar türbe duvarlarına sıkıştırılır, taşı düşmeyen kişinin dileğinin kabul olunacağına inanılır.[(1)]

(1) Köse, Ali. a.g.e., s. 224

Taş süsleme-Beylikler Dönemi

On üçüncü yüzyılın sonunda Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte 14-15. yüzyıllarda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kurulan beylikler, Osmanlı Devleti'nin egemenliğine girene kadar kendi bölgelerinde kültür ve imar faaliyetlerinde bulunarak Beylikler Dönemi sanatını oluşturmuşlardır.

Her beylik kendi hakimiyet bölgesindeki sanat etkinlikleriyle mimari, süsleme ve el sanatları alanlarında önemli örnekler vermişlerdir. Özellikle mimariye bağlı taş, tuğla, çini, alçı ile ahşap sanatında kaliteli ürünler ortaya koymuşlardır. Bu süsleme malzemeleri içinde en yaygın kullanım alanı bulanı taş olmuştur. Taşın diğer örneklere göre yaygın olmasında Anadolu'nun köklü taş geleneği önemli bir etkendir. Beylikler de kolay ulaşılabilen ve fazla beklemeden kullanılabilen bu malzemeyi en iyi şekilde değerlendirmişlerdir. Orta Anadolu Bölgesi'nde taş, Batı Anadolu Bölgesi'nde ise mermer, buralarda bulunan ocaklar sayesinde rahatlıkla işlenip kullanılmıştır.

Ayrıca, taş süslemenin bu kadar yoğun kullanımının, daha önce bölgeye egemen olan Anadolu Selçuklularının kaliteli ve çeşitlilik gösteren taş süslemeciliğinin örneklerinin görülmesinden de kaynaklanmış olması ihtimali oldukça yüksektir.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde bilgi ve ustalıklarını geliştiren taşçı ustaları, Beylikler Dönemi'nde de usta-çırak ilişkisiyle bu deneyimlerini geliştirmiş olmalıdırlar. Bunu, Beylikler Dönemi'ne ait yapılardaki benzer taş süslemeler de kanıtlamaktadır.

Beylikler Dönemi'ne ait yapılardaki taş süslemelerde **malzeme olarak** Orta Anadolu'da *kesme taş, sarı trakit ve kireçtaşı* yoğun olarak kullanılırken, Batı Anadolu yapılarında *renkli taş, mermer, çini ve sırlı tuğla* sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Teknik olarak ise *oyma (kabartma-alçak ve yüksek), eğri kesim, delik işi (kafes oyma)* teknikleri Orta Anadolu ve Akdeniz Bölgelerindeki yapılarda; bunlara karşılık *renkli taş, çini, sırlı tuğla kakma ve mozaik* teknikleri Batı Anadolu yapılarında yeni uygulamalar olarak görülmektedir.

Beylikler Dönemi'ne ait yapılarda, diğer öğeler kadar yaygın olmasa da süslemelerin görüldüğü ilk yer cephelerdir. Cephe düzenlemeleri ve süslemeleri Orta Anadolu ve Batı Anadolu beyliklerinde farklılıklar göstermektedir.

Orta Anadolu beyliklerinde **cepheler**, dikdörtgen ya da sivri kemerli pencereler dışında genelde sade tutulmuştur. Bazı örneklerde cepheyi ikiye bölen içbükey ve kaval silmeler arasındaki süsleme şeritleri, pencerelerin üzerinde kademe yaparak ya da kemer biçiminde düzenlenerek cepheler hareketlendirilmeye çalışılmıştır. Yine cephelerin üst kısmına simetrik yerleştirilen çörtenler de cephedeki süslemenin bir parçasını oluşturmaktadır. 14. yüzyılın sonlarında, pencerelerin dıştan içbükey ve kaval silmelerle sınırlandırılmasıyla oluşturulan çerçevenin üst kısmına yerleştirilen mukarnaslarda yeni düzenlemelerin denendiği görülmektedir.



15. yüzyılın 1. yarısına ait bazı yapılarda (1421 tarihli Konya Hasbey Darülhüffazı'nda batı cephe.

1433 tarihli Karaman İbrahim Bey Çeşmesi'nde (güney cephe) silmelerin yerini, üzerinde geometrik, bitkisel ve karışık süslemelerin yer aldığı şeritler, sütunce ve başlıkları ile kabaralar almıştır.

Batı Anadolu beyliklerinde ise durum daha farklıdır. 14-15. yüzyıl yapılarında cephelerde, kademeli yüzey bölünmelerinde içbükey, dışbükey ve kaval silmelerle hareketlilik, renkli taşlarla yapılan kakma tekniğinin getirdiği çok renklilik, mukarnasın portallerden pencerelere taşınması, çift sıra pencere düzenlemeleri ve sade görünüm dikkati çekmektedir.

Akdeniz Bölgesi'nde ise, cephede süslemeye pek yer verilmezken, bir yapıda (1377 tarihli Antalya Zincirkıran Mehmet Bey Türbesi) tüm cepheler, cephelerin üst kısmında eksende yer alan taşlar üzerinde pano, madalyon ve kartuşlar içindeki süslemelerle hareket yaratma çabaları görülmektedir.

Beylikler Dönemi'nde, en yoğun süslemelerin görüldüğü mimari ögelerin başında gelen **portaller**de de hem beylikten beyliğe, hem de 14. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasında farklılıklar dikkati çekmektedir.

Anadolu Selçuklu geleneğini devam ettiren, cepheden dışa taşkın ve yüksek tutulmuş *mukarnas kavsaralı* olanlar ile cepheden dışa taşkın ve yüksek tutulmuş *sivri tonoz kavsaralı* olanlar; cepheden dışa taşkın ve yüksek olmayan *mukarnas kavsaralı* olanlar ile *sivri tonoz kavsaralı* olan portaller Orta Anadolu ve Akdeniz Bölgelerindeki yapılarda karşımıza çıkmaktadır.

Bunların yanı sıra, cepheden yüksek ve yüzeysel olan portal grubu ile daralıp uzayan *çift kavsara* düzenlemeli bir portal (1375 tarihli Selçuk İsa Bey Camii batı portali) ortaya çıkmıştır. İkinci grubu oluşturan örneklerden Niğde'deki iki yapı (1335 tarihli Sungur Bey Camii ve 1344 tarihli Gündoğdu Türbesi) dışındaki örnekler 15. yüzyıla aittir. Ayrıca, örnekler süsleme programlarıyla da diğerlerinden ayrılmaktadır.

Portallerdeki bu yenilik ve uygulama alanlarına baktığımızda, yeni grubun da Batı Anadolu Bölgelerinde kullanıldığı göze çarpmaktadır. Portallerdeki bu değişiklikler süsleme programlarını da etkilemektedir. Süsleme şeritlerinin yerini kemer köşelikleri ve kemer yüzeyleri almış, iç ve dış köşelerdeki süslemeli gövde ve başlıklı sütunceler de ortadan kalkmıştır.

Diğer bir değişiklik de, özellikle Batı Anadolu beyliklerinde mukarnaslı kavsara ortadan kalktığı için, mukarnaslar portali kuşatan bir ya da daha çok sıradan oluşan şeritlerde kullanılmaya başlanmıştır.

Diğer bir süsleme barındıran öge olan **kapılar**; daha çok medreselerde karşımıza çıkmaktadır. Medreselerin köşe ve öğrenci oda kapıları bu gruba girmektedir. Kapılarda en yoğun süsleme barındıran örnekler Karamanoğullarına aittir. Özellikle Karaman Hatuniye Medresesi (1382) ve Niğde Ak Medrese (1409) yoğun bitkisel süsleme programlarıyla dikkati çekerler.

Üzerinde süsleme barındıran mimari ögelerden biri de **pencereler**dir. Pencereler de Orta Anadolu ve Batı Anadolu beyliklerine ait örneklerde oldukça farklı düzenleme ve program göstermektedirler. Orta Anadolu beyliklerinde bazı örneklerde süslemeler, pencerelerin yapının içinde kalan söve ve kemerleri üzerinde; bazı örneklerde ise dışta sivri kemerli alınlığın içinde görülmektedir. Bir örnekte (1335 tarihli Niğde Sungur Bey Camii), doğu giriş kapısının üzerinde yuvarlak pencere ile kuzey cephede eksende yer alan dikdörtgen pencere şebekesinde farklı düzenlemeler dikkati çekmektedir. Kuzey cephedeki pencere şebekesindeki iç içe iki daire ile merkezden yatay-dikey ve çapraz eksenlere giden çizgilerden oluşan süsleme tekerleğe benzemektedir. Bu tür tekerlek biçimindeki düzenlemeler B. Karamağaralı tarafından güneş, ay, kainat ve Buda sembolü olan "mandala" olarak yorumlanmaktadır. Penceredeki süslemenin de "mandala" olabileceğinden, yapıda doğu etkileri bulunduğunu söylemektedir. Yuvarlak pencere ayrıca, 15. yüzyılın 1. yarısına tarihlenen Korkuteli Alâeddin Camii kuzey giriş kapısı üzerinde de görülmektedir. Farklı beylik ve bölgeden iki yapıda Kıbrıs-Akdeniz etkili Gotik tarzda benzer düzenlemelerin görülmesi dikkat çekicidir. Bir örnek de (1370 tarihli Akşehir-Alanyurt Şeyh Hasan Türbesi güney cephe penceresi), dıştan silmelerle kuşatılmış olması ve alınlığında mukarnas sırala-

rının yer almasıyla Batı Anadolu örneklerine öncülük etmektedir.

14. yüzyıl sonu-15. yüzyıla tarihlenen Batı Anadolu beyliklerine ait örneklerde, pencereler dıştan içbükey ve kaval silmelerle çerçevelenmekte, pencerelerin üzerindeki alınlıklarda yer alan pano, şerit, madalyon ve kemer gibi biçimsel düzenlemelerde süslemeler yer almaktadır.

Ayrıca, Aydınoğullarından 1375 tarihli Selçuk İsa Bey Camii, batı cephe pencerelerinin avluya bakan yüzeyleri ile portal kuşatma kemerinin üzerinde; Anadolu Selçuklu Dönemi'ne ait 1220 tarihli Konya Alâeddin Camii kuzey portali ile 1252 tarihli Konya Karatay Medresesi portalinde görülen, birbiri içine geçerek devam eden yuvarlak kemer biçimli spirallerin iki yanda kırılarak üstte devam edip ortada düğüm oluşturduğu düğüm kompozisyonunun 14. yüzyılın sonunda tekrar görülmesi ilginçtir. Suriye-Zengi etkisi olarak görülen bu tür düzenlemelerin tekrar ortaya çıkmasında yapının mimarı İbn Ali'nin Şamlı olmasının etkisi büyük olmalıdır.

Beylikler Dönemi'nde, üzerinde süslemelerin yer aldığı **korkuluklar** bir örnekte (Niğde Sungur Bey Camii) hünkâr mahfilinde, bir örnekte (Milas Firuz Bey Camii) ise son cemaat yerinde karşımıza çıkmaktadır. Yatay dikdörtgen panolar halinde düzenlenen korkuluklar üzerinde, delik işi (kafes oyma) tekniği ile yapılmış geometrik süslemeler bulunmaktadır.

Şebekeler ise bir örnekte (Akşehir Maruf Köyü Şeyh Hasan Türbesi) pencerede, diğer örnekte (Balat İlyas Bey Camii) girişte kullanılmıştır. Bunlar da, korkuluklar gibi delik işi tekniğiyle yapılan geometrik süslemeleri ile dikkat çekmektedir.

Üzerinde süsleme bulunan diğer bir öge olan **saçak**; sadece Menteşeoğullarına ait bir örnekte (1394 tarihli Milas Firuz Bey Camii) görülmektedir. Hem düzenleme hem de süslemeleri açısından Anadolu-Türk Sanatındaki tek taş örnektir. Bitkisel kompozisyonlarının ise daha önceki ve sonraki hiçbir örnekte karşımıza çıkmaması ile de ayrı bir yere sahiptir.

Minarelerde taş süsleme iki örnekte karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ikisi de Orta Anadolu örnekleridir. Birinde kaidede dikey ve yatay süsleme şeritleri (1335 tarihli Niğde Sungur Bey Camii), diğerinde (1433 tarihli Karaman İbrahim Bey İmareti) ise gövdedeki yatay şeritlerde geometrik ve karışık süsleme ile yazıların bulunması önemlidir.

Beylikler Dönemi yapılarında taş süslemenin yoğun olarak kullanıldığı mimari ögelerden birini de **eyvanlar** oluşturmaktadır. Dört örnekte medresede (Aksaray Zinciriye Medresesi, Peçin Ahmet Gazi Medresesi, Karaman Hatuniye Medresesi ve Niğde Ak Medrese) ve bir örnekte camide Niğde Sungur Bey Camii) bulunmaktadır. Medreseler bazı örneklerde dıştan süsleme şeritleriyle kuşatılmakta, kuşatma kemeri köşelikleri, kemer iç yüzü, kemerlerin oturduğu sütunce ve başlıkları ya da duvar payelerinin yüzeyleri süslemelidir. Bazı örneklerde süsleme sadece kemer yüzeyinde yer alırken, bazılarında sadece kemer köşeliklerinde yer almaktadır. Eretnaoğullarına ait bir örnekte (Niğde Sungur Bey Cami) ise duvarlar geometrik, bitkisel ve figürlü süslemenin de yer aldığı şerit ve panolarla hiç boş yer bırakılmadan süslenmiştir. Eyvanın içinin bu derece yoğun taş süslemeli oluşu ve figürlü süslemenin şeritlerde en çok kullanıldığı tek örnek olması açısından Anadolu-Türk Sanatında önemli bir yere sahiptir.

Yine **figürlü süslemenin** yer aldığı Peçin Ahmet Gazi Medresesi (1375-76) ise, figürlü süslemelerin kompozisyonu ile önemli bir yere sahiptir. Arslan figürlerinin arka kısımları üzerine oturarak sancak taşıdığı tek örnek olması açısından Anadolu-Türk taş süslemeciliğinde önemli bir örnektir.

Beylikler Dönemi'nde ilk kez taş süslemenin görüldüğü mimari öge olan **tavan ve pencere açıklığı tavanı** ise, sadece Batı Anadolu örneklerinde karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak Selçuk İsa Bey Camii (1375) doğu girişin tavanında görülen süsleme, daha sonra Milas Firuz Bey Camii (1394) son cemaat yeri üst pencere açıklıklarının tavanında ve son olarak da Balat İlyas Bey Camii (1404) pencere açıklıklarının tavanlarında karşımıza çıkmaktadır. Buradan da 1417 tarihli Bursa Yeşil Camii pencere açıklıklarının tavanları ile erken Osmanlı süslemesine geçmektedir. Pencere açıklığı tavanlarında genellikle geometrik süsleme, özellikle de yıldız kompozisyonları uygulanmıştır. Fakat bir



örnekte (Balat İlyas Bey Camii), güney duvar doğu alt pencere tavanında yıldız kompozisyonuna çerçeve oluşturan yazı şeridi vardır.

Mihraplar ise, Orta Anadolu ve Batı Anadolu örneklerinde farklılıklar göstermektedir. Öncelikle malzeme farklılığı dikkati çekmektedir. Orta Anadolu'da taş, Batı Anadolu'da ise mermer kullanılmıştır. Orta Anadolu örnekleri dıştan şeritlerle kuşatılması, dışta ve içte gövdeleri ve başlıkları süslemeli sütuncelerin bulunması, kavsara ve kemer köşeliklerinin süslenmesi, kabaraların ve niş içlerinin yoğun süslemeli oluşuyla Anadolu Selçuklu geleneğini devam ettirmektedir. Buna karşılık, Batı Anadolu örnekleri ise, incelip yükselmeleri, dıştan mukarnas sıralarıyla kuşatılmış olmaları, şeritlerin yerine panoların kullanılması, nişlerin içinde bitkisel zemin üzerine yatay kitabe şeritleri ve palmet biçimli tepelikleriyle yeni arayışların portallerdeki sadeleşmeyle süslemelerin içe kayarak yoğunlaştığı yeni süsleme programlarının denendiği uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beylikler Dönemi'ne ait yapılarla Anadolu Selçuklu ve Erken Osmanlı dönemine ait yapılardaki taş süslemeyi karşılaştırdığımızda; taş süslemelerin yer aldığı **yapı türlerini** Anadolu Selçuklu **Dönemi'nde kale, han, cami, medrese, zaviye ve türbe**; Beylikler Dönemi'nde **cami, medrese, imaret, darülhüffaz, zaviye, tekke, türbe, hamam ve çeşme**; erken Osmanlı Dönemi'nde ise **cami, medrese ve bedesten** oluşturmaktadır.

Yapılarda süslemelerin yer aldığı **mimari ögeleri** ele aldığımızda; Anadolu Selçuklu Dönemi'nde **portal, kapı, pencere, minare, eyvan ve mihrap**; Beylikler Dönemi'nde **cephe, portal, kapı, pencere, korkuluk, şebeke, saçak, minare, eyvan, tavan ve mihrap**; Erken Osmanlı Dönemi'nde ise **portal, pencere alınlıkları, tavan ve mihrapl*a*** sınırlı tutulduğu dikkati çekmektedir.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde süslemelerin yer aldığı **biçimsel düzenlemeleri şeritler, panolar, madalyonlar, kabaralar, kemer ve kavsara köşelikleri, kaval silmeler, sütunce gövde ve başlıkları, çörtenler**; Beylikler Dönemi'nde ise, üzerlerinde süslemelerin yer aldığı biçimsel düzenlemelerde değişik uygulama ve belirgin yenilikler dikkat çekmektedir. 14. yüzyıl başlarında, **yatay-dikey şeritler, yatay-dikey dikdörtgen panolar, kare ve sivri kemerli panolar, madalyon, kartuş, kabaralar, kuşatma kemerleri ve kavsara köşelikleri, sütunce gövde ve başlıkları** vb. biçimsel düzenlemeler içinde süslemeler görülürken; 14. yüzyılın sonlarından itibaren portal, pencere ve mihrap gibi mimari ögelerdeki biçimsel değişmeler **sonucu şeritler, sivri kemerli panolar, kartuş, kabara, kuşatma kemeri köşeliği, sütunce gövde ve başlıkları** görülmemeye başlanmıştır. Mihrap iç köşelerinde yer alan sütunce gövdeleri bezemesiz başlıkları ise mukarnaslıdır. Erken Osmanlı döneminde ise ince şeritler, pano, pencere alınlık ve tavanlar ile kavsara köşelikleri oluşturmaktadır. Biçimsel düzenlemelerdeki azalma süslemeye de yansımış, bu nedenle Erken Osmanlı dönemi yapılarında taş süsleme bazı örnekler dışında, **basit geometrik süslemeler ile rumi ve palmet-lotustan oluşan sade bitkisel uygulamalarla** karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde; **cephe, portal, kapı, pencere (korkuluk-şebeke), saçak, minare, eyvan, tavan, pencere açıklığı tavanı ve mihrap gibi** mimari ögeler üzerinde yer alan **yatay-dikey şerit, dikdörtgen, kare ve sivri kemerli pano, madalyon, kartuş, kabara, kuşatma kemeri ve kavsara köşeliği, sütunce gövde ve başlıkları, çörten** vb. biçimsel düzenlemeler üzerinde **geometrik, bitkisel, figürlü, karışık, diğer kompozisyonlar ve yazı** olmak üzere altı farklı türde süsleme ile karşılaşıyoruz. Erken Osmanlı döneminde ise, süsleme türü olarak geometrik, bitkisel ve yazının yoğun olarak kullanıldığını, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde karşılaştığımız figürlü, karışık ve diğer kompozisyonlardan oluşan süsleme türlerinin çok az ya da figürlü süslemede olduğu gibi hiç kullanılmadığı dikkati çekmektedir.

Bunlardan **geometrik süslemeler**,

1. çizgilerle oluşan düzenlemeler

    a- düz çizgiler,

    b- kırık çizgiler,

    c- spiral yapan eğriler,

2. geçmelerle oluşan düzenlemeler

    a- kırık çizgi-çokgen geçme,

b-yarım daire, daire ve oval geçme,

c- çokgenlerin geçmesi,

d- yıldız geçme,

3. çokgenler,

4. yıldız olmak üzere dört grupta karşımıza çıkmaktadır.

Geometrik kompozisyonların geneline baktığımızda, her beyliğin, bazı ayrıntı ve çeşitlemelerdeki farklılıklar nedeniyle birbirinden ayrıldığı dikkati çekmektedir. Bu farklı düzenlemelerin yanı sıra, bazı kompozisyonlarda veya çeşitlemelerinde ortak düzenlemeler gösterenler de görülmektedir. Beyliklerden de özellikle Orta Anadolu›da yer alan Karamanoğulları ile Eretnaoğullarına ait yapılarda aynı kompozisyonun ya da çeşitlemelerin görülmesi dikkat çekicidir.

Beyliklerden Karamanoğulları ve Eretnaoğullarına ait yapılarda görülen geometrik süslemeler; ***cephe, portal, kapı, pencere, korkuluk, şebeke, minare, eyvan ve mihrap*** gibi mimari ögeler üzerinde genellikle ***şerit, pano, madalyon, kabara, kaval silme ve sütunce gövdelerinde*** yer almalarının yanı sıra, çizgilerle oluşan düzenlemelerden, kırık çizgilerin kesişmesiyle ve spiral yapan eğriler ve geçmelerden oluşan geometrik kompozisyonlardan meydana gelmeleri açısından oldukça benzemektedir. Bunda da, aynı bölge içinde olmaları, ticari ve askeri ilişkiler, gezici ustalar gibi nedenler etkili olmuş olabilir.

Saruhanoğullarına ait yapılardaki geometrik süslemeler, sadece portalde yer almaları ve çokgenlerin geçmesiyle biçimlenmiş geometrik kompozisyonlardan oluşmalarıyla diğer beyliklerden ayrılmaktadır.

Aydınoğulları ve Menteşeoğullarına ait yapılarda görülen geometrik süslemeler; pencere, korkuluk, şebeke ve tavan gibi mimari ögeler üzerinde ve panolar içinde yer almalarının yanı sıra, çizgilerle oluşturulan düzenlemelerden, kırık çizgilerin kesişmesiyle biçimlenen yıldız kompozisyonlarından oluşmalarıyla da benzerlik göstermektedirler. Bunda da aynı bölge içinde olmaları, ticari, askeri ve kültürel ilişkilerinin etkili olduğu düşünülebilir.

Yine Karamanoğulları ve Eretnaoğullarında yoğun olarak görülen şerit, kabara, kaval silme ve sütunce gövdeleri üzerindeki ***baklava, beşgen, daraltılmış altıgen, yarım altı kollu yıldız, zigzag, balık sırtı, meander, zencerek, halat örgü ve yürek kompozisyonları***; Aydınoğulları ve Saruhanoğulları Beyliklerinde ***şerit, kabara, kaval silme ve sütunce gövdesi vb.*** biçimsel düzenlemeler görülmediği için yer almamaktadır.

Hamitoğulları Beyliği'ne ait yapılarda görülen geometrik kompozisyonlar, yerleri ve biçimsel düzenlemeleri açısından Karamanoğulları ile Eretnaoğulları örneklerine benzemektedirler.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'ne ait yapılarda geometrik süslemeleri, ***çizgilerle oluşanlar, geçmeler, çokgenler ve yıldız düzenlemeleri*** oluştururken; erken Osmanlı dönemine ait yapılarda sadece çizgilerle oluşan kompozisyonların uygulandığı dikkati çekmektedir. Geometrik kompozisyonlardan ***çokgen, yıldız, zigzag, çark-ı felek, meander, gamalı haç, zencerek ve özellikle yarım altı kollu yıldız*** kompozisyonları Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'ne (Karamanoğulları ve Eretnaoğulları) ait eserlerde yoğun olarak kullanılırken, erken Osmanlı dönemi yapılarında ***meander, zencerek (tekli) ve yıldız*** kompozisyonlarının tercih edildiği görülmektedir.

Beyliklerden Karamanoğulları ve Eretnaoğulları yapılarında görülen ***bitkisel süslemeler***, portal ve mihrap dışındaki mimari ögelerde farklılık gösterirse de; ***şerit, pano, kemer ve kavsara köşeliği, kaval silme, sütunce gösdesi ve başlıklarından*** oluşan biçimsel düzenlemeleri ve kompozisyonları açısından büyük benzerlikler vardır. Sadece Karamanoğulları Beyliği'nde diğerlerinden farklı olarak ***hatayi kompozisyonu*** görülmektedir. Karaman İbrahim Bey İmareti (1433) portali kapı kemeri köşeliklerindeki hatayi kompozisyonlu bitkisel süsleme gerek kompozisyon, gerekse işçilik ve malzeme olarak farklıdır. Kapının kemer köşeliklerindeki süsleme, düzenleme ve işçilik olarak Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine ait hiçbir yapıda görülmemektedir. Düzenleme daha sonraları 16. yüzyılda, Osmanlı çini ve kalem işlerinde görülen bahar dalı kompozisyonlarının taşa uyarlaması olarak görülmektedir. Bu özellik dikkate alındığında, tarih ve dönem olarak Türk süsleme sanatında oldukça önemli bir yer tutacağı kanısındayız.



Ayrıca, Karaman'daki Karamanoğullarına ait örneklerde teknik olarak ***yüksek kabartma uygulanması***, diğer bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karaman Hatuniye Medresesi (1382) portal ve köşe odalarının kapılarındaki bitkisel süslemeler hem yüksek kabartma tekniği hem de kademeli yerleştirilmeleri nedeniyle yaratılan ışık-gölge etkisiyle oldukça plastik bir görünüm kazanmışlardır. Portaldeki bitkisel süslemelerin yer aldığı şeritlerinin daha çok dikey şeritler oldukları, buradaki düzenlemelerin birbirinden ayrı ve sade olmalarından çok, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı ve girift olmaları dikkati çekmektedir. Süslemeleri oluşturan palmet, lotus ya da rumilerden biri çıktığında, tüm kompozisyonun bozulacağı bir düzenlemeye gidilmiştir. Aynı özellik güneybatı köşe odasının kapısı üzerindeki kitabeli şeritlerin arasında kartuşlarda da vardır. Buradaki kartuşları oluşturan palmetlerin birini çıkarttığımızda denge bozulmaktadır. Bu da tüm programı etkilemektedir.

Yapıdaki süslemelerin çok yoğun ve girift olmalarına karşın, düzenlemelerinde hiçbir zaman bir karışıklık olmamakta ve gözü yormamaktadır. Çünkü her şerit ya da kartuş arasında bırakılan boşlukla süslemeler arasındaki ilişkiler sınırlandırılmıştır. Aynı zamanda, yüzeyden oldukça taşkın örneklerin yer aldığı bölümlerde bile süslemeler birbirlerinin sınırlarını çiğnememektedirler. Bu özelliğin süslemeleri hem kendi içlerinde hem de düzenlemede bir bütünlüğe-birliğe götürdüğü ileri sürülebilir.

Saruhanoğulları Beyliği'ne ait tek örnekte (Manisa Ulu Camii) bitkisel süsleme görülmezken; Aydınoğulları Beyliği'ne ait tek örnekte (Selçuklu İsa Bey Camii) bitkisel süslemeleri palmet, rumi-palmet, yarım palmet, palmet-lotustan oluşan kompozisyonlar meydana getirmektedir. Bitkisel kompozisyonlar yapının portallerinde (kuzey, doğu ve batı) şerit, kavsara ve kemer alt köşelerinde görülmektedir.

Menteşeoğulları Beyliği'ne ait iki cami ve bir medreseden oluşan üç örnekte, bitkisel süslemeleri ***rumi, palmet, rumi-yarım palmet, rumi-palmet, palmet-lotus, rumi-palmet-lotus, rumi-pallet-şakayık, hatayi*** vb. kompozisyonlar oluşturmaktadır. Kompozisyonlar yapılarda portal, pencere, saçak ve mihrap gibi mimari ögeler üzerindeki kitabe çerçevesini oluşturan şeritler, pano, kemer ve kavsara köşelikleri ile tepeliklerde karşımıza çıkmaktadır.

Menteşeoğulları Beyliği'ne ait örnekler portal, pencere, saçak ve mihrap gibi mimari ögeler üzerinde, pano, kemer ve kavsara köşelikleri ile tepeliklerde yer almaları, kompozisyonlarda da ***rumi-palmet-şakayık ve hatayinin*** görülmesiyle diğer beyliklere ait örneklerden ayrılmaktadır. Yine bitkisel süslemelerin kitabe panolarını kuşatma ya da kitabe panolarını kuşatan şeritlerde yer almasıyla da değişiklik göstermektedir.

Hamitoğulları Beyliği'ne ait cami, medrese ve türbe olmak üzere üç örnekte ise, bitkisel süslemeleri palmet ve rumi-palmet kompozisyonları meydana getirmektedir.

Örneklerdeki bitkisel süslemeler belli yörelerde bulunmaları ve sade bir işçilik göstermeleri açısından Aydınoğulları örneklerine benzemektedir. Beylikler Dönemi'ne ait bitkisel süslemeleri oluşturan kompozisyonlarda da Anadolu Selçuklu Dönemi örnekleriyle (özellikle Karamanoğulları ve Eretnaoğulları Beyliklerine ait eserlerde) benzerlikler dikkati çekerken, erken Osmanlı dönemi örneklerinde yeni kompozisyonlar bitkisel süsleme repertuvarına katılmıştır. Fakat erken örneklerde rumi, palmet, palmet-lotus vb. kompozisyonların kullanıldığını; 15. yüzyıldan sonra bunların yerini şakayık, hatayi kompozisyonlarına bıraktığı dikkati çekmektedir. Bu özellikleriyle Batı Anadolu (Aydınoğulları ve Menteşeoğulları) beylikleriyle ilişkiler görülmektedir.

Karamanoğulları Beyliği'ne ait yapılardan özellikle Karaman'da bulunan örneklerdeki bitkisel süslemeler üslup ve işçilik açısından büyük benzerlik göstermektedir. Özellikle Karaman Hatuniye Medresesi (1382) portali ve Erzurum Çifte Minareli Medrese (13. yüzyılın 1. yarısı), Sivas Çifte Minareli Medrese (1271-72) ve Sivas Gök Medrese (1271-72) ile Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1297-99) portalleri arasında hem süslemeler hem de süsleme programları açısından büyük benzerlikler görülmektedir. Özellikle Sivas Gök Medrese'nin portali ile Karaman Hatuniye Medresesi

portali şerit sayısı, şeritlerde yer alan süslemeler ve yerleri itibariyle birbirinin kopyası gibidir. 15

Batı Anadolu beyliklerinden Menteşeoğullarına ait eserlerde bitkisel süslemeler ile Erken Osmanlı dönemine ait Bursa Yeşil Camii'nin (1419-1424) bitkisel süslemeleri arasında işçilik ve kompozisyon açısından benzerlikler kurulabilir. Milas Firuz Bey Camii (1394) mihrap kavsarasındaki bitkisel süslemeler ile Bursa Yeşil Cami (1419-1424) pencere alınlıklarındaki bitkisel süslemeler işçilik ve kompozisyon olarak birbirine çok yakın görünmektedir.

Beylikler Dönemi taş süslemesinde çok yoğun görülmese de***, figürlü süsleme*** gerek düzenleme, gerekse kompozisyon olarak Orta Anadolu'daki örneklerde Anadolu Selçuklu etkilerini sürdürürken; Batı Anadolu örneklerinden Peçin Ahmet Gazi Medresesi'nde (1375-76) görülen arslanlar biçimsel düzenleme ve kompozisyonu ile diğer örneklerden farklı yeni bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Saruhanoğulları, Aydınoğulları ve Hamitoğulları Beyliklerine ait örneklerde figür görülmemektedir.

Beylikler Dönemi'ne ait örneklerde görülen figürler, her şeyden önce bulundukları yerler ve biçimsel düzenlemelerle birbirinden ayrılmaktadır. Sadece Karamanoğullarında ejder ve Eretnaoğullarında arslan figürü çörten üzerinde yer almalarıyla; Erentaoğullarında çift başlı kuş ile Menteşeoğullarında arslan figürü ise pano içinde bulunmalarıyla benzerlik göstermektedir. Bunların dışında, birbirine konum ve biçimsel düzenlemeler ile üslupsal olarak benzememektedirler.

Eretnaoğulları örnekleri bir şeritte yer almaları ve kıvrık daldan çıkmaları gibi özellikleriyle, Menteşeoğulları ***arslan figürleri***, arka kısımlarının üzerine oturmaları ve ellerinde sancak tutmaları; yine Eretnaoğulları arslan figürleri kapının iki yanında ve hareket eder durumda olmalarıyla diğer örneklerden ayrılmaktadırlar. Karamanoğullarındaki ***ejder figürü,*** üslup ve işçiliğinin kabalığıyla diğer örneklerden ayrılmaktadır. Bu tür farklılıkların nedenini, yapılardaki tarih farkı ile açıklamak uygun olabilir.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde taş süslemede önemli bir yere sahip olan figürlü süslemenin, Erken Osmanlı dönemine ait örneklerde yer almaması dikkat çekicidir. Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'ne ait figürlü süslemeler üslup, işçilik ve kompozisyon olarak az da olsa farklılık göstermektedir. Niğde Sungur Bey Camii (1335) eyvanındaki kuzey portalindeki süslemeler Anadolu Selçuklu Dönemi'nde kompozisyonların Beylikler Dönemi'nde uygulaması olmasıyla önemlidir. Taşkın Paşa Camii arslan başlı, Karaman Arapzade Camii ejder başlı çörtenlerinin, Anadolu Selçuklu Dönemi'nin figürlü çörten geleneğinin Beylikler Dönemi'nde devamı olduğu söylenebilir. Karaman Hatuniye Medresesi portalindeki güvercin ise kompozisyon olarak, vücudun cepheden, başın ise profilden gösterilmesi, yelpaze kuyruğun bacakları arasından aşağı sarkması vb. özellikleri ile Anadolu Selçuklu Dönemi'nin çift başlı kartal kompozisyonunun güvercine yansıması olarak görünmektedir. Bu özellikler, Anadolu Selçuklu figür geleneğinin Beylikler Dönemi'nde de devam ederek beyliklerle birlikte sona erdiğini göstermektedir.

Geometrik-bitkisel, bitkisel-diğer, yazı-bitkisel ve geometrik-bitkisel figürlü olmak üzere dört gruba ayrılan ***karışık kompozisyonlar***; Orta Anadolu ve Akdeniz Bölgelerindeki yapılarda yoğun olarak karşımıza çıkarken, Batı Anadolu'da pek görülmemektedir. Bunun ise karışık süslemelerin üzerinde yer aldığı şerit, kuşatma kemeri köşeliği, madalyon, kabara vb. biçimsel düzenlemelerin Batı Anadolu beyliklerinde kullanılmamasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Beyliklerden Karamanoğulları ile Eretnaoğullarına ait örneklerde görülen karışık süsleme ve kompozisyonlar birbirine portal, eyvan ve mihrap gibi mimari ögeler üzerinde, şerit, madalyon, pano, kemer ve kavsara köşe likleri, sütunce gövdelerinde yer almalarının yanı sıra, Karamanoğullarının Karaman'daki yapıları dışındaki örneklerde üslup ve işçilik olarak da benzemektedir. Bunun nedeni ise, beyliklere ait yapıların birbirine yakın tarihlerde ve yerleşmelerde bulunmaları ile açıklanabilir.



Saruhanoğulları ile Menteşeoğulları Beyliği'ne ait yapılarda karışık süsleme birbirinden ve diğer beyliklerden tamamen farklı kompozisyon özellikleri ve konumlarıyla ayrılmaktadır. Hamitoğul-

ları Beyliği örnekleri ise cephede yoğun olarak yer almaları, madalyon ve panolar içinde bulunmaları ile diğer beyliklere ait örneklerden ayrılmaktadır.

Bitkisel-diğer motiflerden oluşan kompozisyonlar sadece Karamanoğulları ile Hamitoğulları Beyliklerinde yer almaktadır. Fakat gerek işçilik, gerekse üslup olarak birbirine benzememektedir.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'ndeki yapılarda karışık süslemeler şerit, madalyon ve kabaralarda görülürken, Erken Osmanlı döneminde şerit, madalyon ve kabaralar kullanılmadığı için, buna bağlı olarak karışık süsleme de tercih edilmemiş olmalıdır.

Hiçbir gruba sokamadığımız ve Diğer Kompozisyonlar olarak adlandırdığımız kandiller; Eretnaoğulları Beyliği'ne ait yapılarda mahfil korkulukları ile mihrapta tek olarak; Menteşeoğulları Beyliği'ne ait yapılarda pencere ve mihraplarda (pencerelerde tek, mihraplardan birinde iki, diğerinde üç olarak) karşımıza çıkmaktadır. Boyut ve konumları farklı olmamakla birlikte; üçgen kaide, yuvarlak gövde ve üçgen ağızlı olmalarıyla form açısından benzerlikler görülmektedir.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nin süsleme türleri arasında yer alan ve hiçbir gruba dahil edemediğimiz için «diğer kompozisyonlar» başlığı altında ele aldığımız kandil motifi de Erken Osmanlı Dönemi'nde, figürlü süslemede olduğu gibi süsleme programına dahil edilmemiştir.

Yazı ise sülüs, kufi ve ma'kılî olarak üç türde karşımıza çıkmaktadır. Sülüs örneklerden zemini boş olanlar Orta Anadolu ve Güney Anadolu Bölgeleri yapılarında, zemini bitkisel bezemeli olanlar ise Batı Anadolu Bölgesi'ndeki yapılarda görülmektedir. Özellikle de mihrap nişleri içindeki örneklerin girift bitkisel bezemeli oluşu dikkat çekicidir. Yine, Selçuklulara ait 1251 tarihli Konya Karatay Medresesi'nde görülen kitabe panosunun çevresini oluşturan bitkisel bezemeli şeritten oluşan kompozisyonun 15. yüzyılda Balat İlyas Bey Camii›nde tekrar ortaya çıkması önemlidir.

Ayrıca, yazının bitkisel çerçeve içine alınması, grift bezemeli zeminde yer alması, bitkisel süslemelerle çevrilmesi Batı Anadolu beyliklerinin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kufi ve Ma'kılî yazı örnekleri de sadece Batı Anadolu beyliklerinden Menteşeoğullarına ait 1394 tarihli Milas Firuz Bey Camii'nde karşımıza çıkmaktadır. Her iki yazının da, portalin üzerindeki sivri kemerli alınlık içinde bitkisel zeminde yer alması dikkat çekicidir.

Diğer bir grubu oluşturan ***yazı kompozisyonları*** ise; diğer süsleme türlerinden farklı olarak Erken Osmanlı Dönemi yapılarında da, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi yapılarında olduğu gibi yoğun olarak kullanılmıştır. Ancak, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde yoğun olarak kullanılan sülüsün yerini Erken Osmanlı Dönemi'nde nesih yazı almaya başlamıştır. Anadolu Selçuklu Dönemi'nde yapılarda görülen kufi yazı Beylikler Dönemi'nde görülmemesine karşın, Erken Osmanlı Dönemi yapılarında az da olsa kullanılmıştır.

Sonuç olarak; Beylikler Dönemi'ne ait yapılarda taş süsleme ve programları, kendi içinde olduğu gibi diğer beylikler arasında da farklılıklar göstermektedir.

Beylikler Dönemi'ne ait yapılarda görülen taş süsleme programlarında süslemelerin bulunduğu mimari ögelerden hareketle ***on yedi grup*** belirtilmiştir. Gruplardan birinci, dördüncü, altıncı, yedinci, on ikinci, on üçüncü, on dördüncü ve on beşinci gruplar sadece Karamanoğlu Beyliği'ne ait yapılarda; sekizinci ve onyedinci grup sadece Eretnaoğullarına at yapılarda; dokuzuncu grup Aydınoğullarına; onuncu, on birinci ve on altıncı grup Menteşeoğullarına ait yapılarda karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü grup Karamanoğulları ile Eretnaoğullarına; beşinci grup Karamanoğulları, Eretnaoğulları ve Pamitoğullarına ait yapılarda; ikinci grup ise Karamanoğulları, Eretnaoğulları, Saruhanoğulları ve Hamitoğullarına ait yapılarda görülmektedir.

Yapı sayısı ve türü olarak en çok örneğe sahip Karamanoğulları Beyliği, süsleme proğramında da on bir farklı grupla ilk sırada yer almaktadır. Gruplar birbirinden farklı olduğu gibi, aynı grup içinde yer alan örnekler bile program olarak birbirine çok benzememektedir. Bu da, her yapı için ayrı bir programın yapılmış olabileceği ile açılanabilir. Hatta aynı yapının dışta ve içteki farklı mimari ögeleri üzerindeki programlarda da farklılıklar görülmektedir. Bunlardan sadece Aksaray

Zinciriye Medresesi ile Niğde Ak Medrese örneklerinde dış ve içteki süsleme programlarında benzerlikler görülmektedir.

Karamanoğullarına ait 14. yüzyıl ile 15. yüzyıl örnekleri farklıdır. Hatta düzenlemelerdeki farklılık yakın konumdaki şehirler arasındaki yapılarda da dikkati çekmektedir. Aksaray ve Ermenek yapılarında geometrik süslemede, Karaman yapılarında ise bitkisel süslemede yoğunluk görülmektedir. Yine teknik olarak da Karaman yapılarında yüksek kabartma, diğer yerleşimlerdeki yapılarda yüzeysel alçak kabartma görülmektedir. 15. yüzyıl yapılarında Konya örneklerinde şeritler üzerinde geometrik süsleme, Karaman örneklerinde ise kemer köşeliklerinde bitkisel süsleme yer almaktadır.

Eretnaoğullarına ait yapılardaki taş süsleme ve programlarında; yoğun olarak şerit, kaval silme ve sütunce gövdelerinde, bitkiselden daha çok geometrik ve karışık süslemelere yer verilmesi ilginçtir. Yine yapılarda süslemelerin yer aldığı portal, pencere, eyvan ve mihrap vb. mimari ögelerin hiç boş yer bırakılmadan doludrulması ve şerit sayısındaki artış dikkati çekmektedir. Ayrıca, figürlü süslemenin de en yoğun görüldüğü beyliktir. Figürlü süslemelerde; yer aldıkları biçimsel düzenlemeler ve üslup olarak Selçuklu geleneğini devam ettiren son örnekler olmasıyla da önemlidir.

Saruhanoğullarında taş süslemenin tek örnekte görülmesi dikkat çekicidir. Bu örnekte (1366 tarihli Manisa Ulu Camii) süsleme programı, şerit, pano vb. düzenlemelerden çok, düz ve içbükey silmelerden oluşan sade bir düzenleme göstermektedir. Süsleme olarak ise; geometrik ve karışık süsleme türlerinin uygulanması, bunların da sadece portal nişi içinde belli bölümlerde birbirinden uzak konumda bulunması sade düzenleme anlayışını göstermektedir.

Aydınoğullarında da tek örnekte (1374 tarihli Selçuk İsa Bey Camii) taş süsleme ile karşılaşmaktayız. Yapıda süslemelerden çok, cephe düzenlemeleri dikkat çekicidir. Cephede özellikle giriş (batı) cephesine önem verilmiştir. Bu nedenle bu cephe diğerlerinden daha yüksek tutulmuş, portal daralıp uzayan iki kademeli kavsaralı, pencereler ise çift katlı olarak düzenlenmiştir. Yine hem portal hem de cephelerdeki pencerelerin farklı düzenlemeleri nedeniyle yenilik arayışları ve ilk denemelerinin görülmesi açısından da önemli bir yere sahiptir. Ayrıca, ilk taş süslemeli tavanın burada görülmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Yine, yapının portal ve pencerelerinde görülen Suriye-Zengi etkilerini de, mimarının Şamlı olmasına bağlamak uygun olacaktır.

Menteşeoğullarına ait yapılarda da bu yeni deneme ve düzenlemeler devam etmektedir. Her yapıda ayrı portal düzenlemesi, şerit, süslemeli gövdeli ve başlıklı sütunceler ile kavsaraların bulunmaması süsleme programlarına etki etmiş, programlar sadeleşerek süslemeler belli bölümlerde toplanmıştır. Bir külliyenin parçası olması, ya da son cemaat yeri kullanımı vb. nedenlerle portal ikinci planda önemsenmiş, süslemeler içte mihraplara kaymıştır. Yine giriş cephesinin dışında tüm cephelerin programı katılmasının, süsleme programındaki yeni arayışların vedenemelerin en önemli kanıtı olduğunu düşünmekteyiz.

Hamidoğullarına ait yapılarda, biçimsel düzenlemeler ile süsleme türleri Orta Anadolu beylikleriyle aynıdır. Ancak, Korkuteli Alâeddin Camii portali gerek düzenleme, gerekse kompozisyonları açısından farklıdır ve diğer örneklerden ayrılmaktadır.

Beylikler Dönemi'ndeki yapılarda görülen süsleme programlarında banilerin etkilerinden söz etmenin, süsleme programlarının birbirine benzememeleri ve farklı oluşları nedeniyle mümkün olmadığı söylenebilir. Bu etkileri belirlemek için elimizdeki çok fazla veri olmaması, kesin şeyler söylemeyi engellemektedir. Ancak, çalışmamızın kapsamına giren eserlere baktığımızda, özellikle emir ya da beylerin yani üst düzeydeki yönetici ve saray çevresine mensup kişilerin yaptırdığı yapıların boyut olarak büyük oluşu, dışta ve içte yoğun süslemeye sahip oluşları; edebiyatçı, tarikat ehli ve din adamları tarafından inşa ettirilen yapıların ise diğerlerinden daha sade ve süslemelerin üzerinde yer aldığı mimari ögelerin farklı konumları, süsleme programlarının sadeliği vb. özelliklerden hareketle yapılardaki süsleme programlarında yukarıdan aşağıya doğru, yoğunluktan sadeliğe bir hiyerarşinin olduğu ileri sürülebilir. Bundan hareketle de banilerin etkisinden söz edilebilir.



Ayrıca, aynı kişi tarafından aynı yıllarda yaptırılan bazı eserler arasındaki farklılık, programlamada banilerin yanı sıra diğer bazı kişilerin de (mimar vb.) etkilerinin olduğunu göstermektedir. Bunu kesin olarak söylemek oldukça güçtür. Çünkü Beylikler Dönemi'ne ait yapıların çoğunun mimarı bilinmemekte, bilinenlerin ise tek yapı bazında kalmaları bize değerlendirme fırsatı vermediği için kesin yorumlar getirmemizi engellemektedir. Sadece, Selçuk İsa Bey Camii'nde görülen Suriye-Zengi etkilerinden hareketle mimarının da Şamlı olması nedeniyle programlamada banisinin yanı sıra mimarının da rol oynadığı ileri sürülebilir.

Son olarak; Orta Anadolu Beylikleri, gerek süslemelerin yer aldığı mimari ögeler, gerekse süsleme türleri, kompozisyonları ve giriş cephesi düzenlemeleri ile Anadolu Selçuklu taş süsleme geleneğini 14. yüzyılın sonuna kadar devam ettirmektedir. 15. yüzyılda ise, bazı denemelerle yaratılan farklılıklar göze çarpsa da, buradaki beylikler Anadolu Selçuklu Devleti toprakları üzerinde kurulmuş olmaları nedeniyle bu gelenekten kopamamışlardır.

Akdeniz Bölgesi'ndeki erken örnekler Anadolu Selçuklu örneklerine benzerken, daha geç örneklerde değişiklikler görülmektedir.

Yapı türü, mimari ögeler, biçimsel düzenlemeler, süsleme tür ve kompozisyonları açısından Anadolu Selçuklu ile Karamanoğulları ve Eretnaoğulları Beylikleri arasındaki benzerliklerin, Erken Osmanlı ile Aydınoğulları ve Menteşeoğulları Beylikleri arasında görülmesi dikkati çekmektedir. Bunda da Karamanoğulları ve Eretnaoğullarının hakim oldukları bölgelerin daha önce Anadolu Selçuklu Devleti›nin egemenliği altında olması, bu çevrelerde Anadolu Selçuklu Dönemi›nden itibaren yoğun olarak taş süslemelerin görülmesi ve sanatçıların Anadolu Selçuklu Dönemi'nden itibaren usta-çırak ilişkisiyle Beylikler Dönemi'ne taşınmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Batı Anadolu beyliklerinin hem bölgesel hem de diğer açılardan Anadolu Selçuklu etkilerinden uzakta kalmaları ve çevre ile ilişkileri (askeri, ticari, kültür-sanat), Anadolu Selçuklu geleneğinden farklı olarak yeni denemelere daha açık ve yatkın olmalarını sağlamıştır. Bu nedenle Anadolu Selçuklu yerine Erken Osmanlı örnekleriyle; malzeme-teknik, süslemelerin konumu ve biçimsel düzenlemeleri, süsleme tür ve kompozisyonları ile süsleme programları açısından benzerlik gösterdikleri söylenebilir.

Batı Anadolu beylikleri bunların dışında cephe, portal, pencere, tavan, saçak, mihrap vb. mimari ögelerde yaptıkları denemelerle; gerek malzeme, gerekse süsleme programlarında Anadolu Selçuklu geleneği ve üslubundan ayrılarak, Erken Osmanlı sanatına geçişi sağlayacak bir "geçiş üslubu" yaratmışlardır. Figürlü ve karışık süslemenin bir örnek dışında kullanılmaması, cephe düzenlemelerinde giriş cephesinin dışında tüm cephelerin süsleme programına dahil edilmesi de bu geçiş üslubunun bir parçasını oluşturmaktadır.

Bu nedenle de Anadolu-Türk mimari süslemesindeki gelişim ve süreklilik; Anadolu Selçuklu-Orta Anadolu Beylikleri (Karamanoğulları-Eretnaoğulları), Batı Anadolu Beylikleri (Aydınoğulları-Menteşeoğulları) Erken Osmanlı Dönemi olarak izlenerek değerlendirilmelidir kanısındayız.(1)

(1) Görür, Muhammet. Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme Programı, https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=380084

Taş Türbe-Kahramanmaraş

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 91,
(2) Kahramanmaraş Beld. a.g.e. Cilt 2, s. 1015

Taş Türbe-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 298

Taş Yapıştırma

Türbe duvarına genelde ev sahibi olmak için taş yapıştırılır. Ancak daha başka dilekler için de bu yapılabilir. Taş duvara yapışırsa dileğin kabul olunacağına inanılır.(1)

(1) Köse, Ali. a.g.e., s. 104

Taşbulak Kaya Mezarı

Erzincan İli, Kemah İlçesi'nin 16 km. kuzeybatısında ki Taşbulak Köyü'nün hemen güneyinde yer alan 1.601 m. rakımlı kayalık alan üzerine kurulan kalenin bir parçasıdır. Güney ve kuzeydeki vadileri kontrol altında tutabilecek bir konumda olan

kalenin güneyindeki sarp kayalık yamacına açılan kaya mezarına ulaşım güçlükle gerçekleşmektedir. Mezara ulaşımı sağlayan bölümde kayalığın yer yer basamak şeklinde düzeltildiği görülmektedir.

1.591 m. rakımla kalenin üst noktasından 10 m. aşağıda olan kaya mezarı kalenin bulunduğu tepenin en alt (1.557 m.) noktasından ise 36 m. yüksekliktedir. 1,45 x 0,98 m. genişliğinde bir kapı ile girilen ilk oda Kuzeybatı duvarı biraz daha geniş olmak üzere 2,53 m uzunluğundadır. Bu bölümde tavan yüksekliği 1. 88 m. iken hemen giriş duvarı 2,45 cm uzunluğunda ve 1,80 m. yüksekliğindedir. 163-124 m. arasındaki genişliğe sahip olan bu oda simetrik olmayan dikdörtgen bir yapı arz etmektedir. Duvarlarında veya zeminin de niş, sunu çukuru gibi bir yapı bulunmayan ilk oda 1,24-1,63 x 2,45-2,53 x 1,80-1,88 m. ölçülerindedir.

İlk odadan 0.91-0.83 m. arasında değişen genişliğinde 1,38 m. yüksekliğinde bir eşikli kapı ile daha büyük olan ikinci odaya ulaşılır. 1,94-2,22 m. arasında değişen bir yüksekliğe sahip olan ikinci odanın güneydoğu duvarında 4, kuzeybatı duvarında ise 3 olmak üzere 7 niş bulunmaktadır. 35-40 cm. arasında genişliğe 47-50 cm. arasında değişen yüksekliğe sahip nişlerin hepsinin içinde 3-4 cm.lik küçük çukurlar bulunmaktadır.

Odanın tam güney köşesinin zemininde 35 cm. derinliğinde 55 x 65 cm. ölçülerinde bir sunu çanağı ve sunu çanağından 36 cm. uzaklıkta güneydoğu duvarına paralel aralarında 1,48 m. mesafe olan 5 ve 10 cm. derinlikte ve 13-16 cm.lik çapları olan iki küçük oyuk yer almaktadır.

Kuzeydoğu duvarının boş bırakıldığı görülen mezarın güneybatıdan kuzeydoğuya doğru giderek yükseldiği ve özellikle kuzeydoğu duvarı önünde tavanın yaklaşık 1 m. kadar genişliğinde 30 cm. kadar yükseltildiği görülmektedir.

Kaya mezarı, günümüze kadar erişilmesi zor olduğu için çok fazla tahribata uğramadan gelmeyi başarırken aynı isimle adlandırdığımız kale sadece temel seviyesinde ayakta kalabilmiştir. Kaya mezarının bulunduğu bölüme yakın düzeltilmiş bir bölümün bulunması, derinliği 90 cm. bulan 70 cm. çaplı birkaç çukurunda bulunması bir kutsal alana sahip olabileceğini düşündürmektedir.

Gerek kale mimarisi, keramik verisi ve gerekse kaya mezarı işçiliği ve mimarisi tipik Demir Çağı özelliği göstermektedir. [1]

(1) Topaloğlu, Yasin. a.g.e. s. 138-139.

Taşçı, Aydın

Vakflar Gn. Md. Ktp.

Selçuklu Mimari Süslemesindeki Alçı Ve Taş Kabartma İnsan Figürlerinin Köken Ve Gelişimi, Vakıflar Dergisi, Sayı 27, 1998, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Taşdemir, Meral

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No: 134081 Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları, Gazi Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD, Y. Lisans Tezi, S.233, 2003

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Taşın Deliğinden Başörtü Geçirmek

Bulgaristan Demir Baba Tekkesi'nin bahçesinde taş kültü ekseninde oluşan inanç ve ritüellerin bir tezahürünü görürüz. Kadınlar başörtülerini taşın deliğinden geçirip, baş ağrılarının geçmesi için dilekte bulunurlar.[1]

(1) Turan, Fatma Ahsen. a.g.e. s. 7

Taşın Deliğinden Mendil Geçirmek

Bulgaristan Demir Baba Tekkesi'nin bahçesinde taş kültü ekseninde oluşan inanç ve ritüellerden biridir. Bahçede bulunan adak taşının deliğinden mendil geçirip çeşitli dileklerde bulunulur. Bu dilekler, ev araba almak, evlenmek, mutlu bir yuva kurmak, hastalıktan kurtulmak, şifa ummak, borçlardan kurtulmak ve huzur içindir.[1]

(1) Turan, Fatma Ahsen. a.g.e. s. 7



Taşın İçinden Yüzük Geçirmek

Bulgaristan Demir Baba Tekkesi'nin bahçesinde taş kültü ekseninde oluşan inanç ve ritüellerden biridir. Tekke'nin bahçesinde bulunan adak taşının deliğinden yüzük geçirilir. Taştan içeri atılan yüzük içeride kalmayıp yere düşerse tutulan dileğin gerçekleşeceğine inanılmaktadır.[1]

(1) Turan, Fatma Ahsen. a.g.e. s. 7

Taşkentli Seyyid Muhterem Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 137

Taşkesenli Ahmed Efendi Türbesi-Erzurum

(1) Taşyürek, Muzaffer. a.g.e. s. 87

Taşkın Paşa Türbesi-Nevşehir-Ürgüp

(1) Çiftçioğlu, İsmail. "Ürgüp'ün Taşkınpaşa (Damsa) Köyü'nde Karamanlı Devri Eserleri." Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Derg. Cilt: 3, Sayı 2 [14] 7-15,(2001) s. 6

Taşkın, Saadet

Milli Ktp./Tasnif No: 1965 SA 125

Anadolu Selçuklularnda Çinili Lahitler, Sanat Tarihi Yıllığı, Sayı: 4, S. 237-258, İ:Ü. Ed. Fak Yay., 1971, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Taşköprülü Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Taşlarda Ata Ruhu

Dünyanın hemen her yerinde taşlarla ilgili inanç ve ritüeller oluşmuştur. Birçok ilkel toplum, kutsal saydıkları kayaların içinde, ata ruhlarının bulunduğuna inanırlar.[1]

(1) Turan, Fatma Ahsen. a.g.e. s. 6

Taşmescid ve Cemalettin Ferruh Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Tatarlar Türbesi-Yunanistan-Dimetoka

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 990

Tâun

Kitlesel ölümlere sebep olan veba hastalığı.

Sözlükte "yaralamak, ayıplamak, kusurlu görmek" anlamlarındaki ta'n kökünden türeyen tâûn bazı dilcilere göre bulaşıp yayılan her hastalığın adıdır.

Tâunu vebanın bir türü kabul eden İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre her tâun vebadır, ancak her veba tâun değildir (et-Tıbbü'n-nebevî, s. 29-30).

1894 yılında Fransız bilim adamı Alexandre Yersin tarafından bulunarak "yersinia pestis" adı verilen basilin yol açtığı hastalığın hıyarcıklı, septisemik ve akciğer vebası diye çeşitli türleri bilinmektedir. Eski Ahid'in çeşitli yerlerinde İsrâiloğulları'nın isyankâr davranışlarının Allah'ın gazabını üzerlerine çektiği, bu sebeple veba ile cezalandırıldıkları ifade edilir (Sayılar, 16/44-48; Tesniye, 28/20-21; Mezmurlar, 78/50; 106/29).

Bazı müfessirler, Kur'an'da (el-A'râf 7/130-135) Hz. Mûsâ'ya inanmayan Firavun ve Mısırlılar'ın üzerine gönderildiği bildirilen tûfan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gibi musibetler için kullanılan ***"ricz"*** kelimesini tâun olarak açıklamıştır (Taberî, VI, 41).

Hz. Peygamber, tâunun önceki milletlerden bir gruba ve İsrâiloğulları'na ceza olarak (ricz) gönderilen bir hastalık olduğunu belirtmiş, bir yerde veba çıktığını duyanların oraya gitmemelerini, bulundukları beldede ortaya çıktığı takdirde oradan ayrılmamalarını söylemiştir (Buhârî, "Tıb", 100; Müslim, "Selâm", 92- 97; Müsned, I, 173, 176-177, 182; V, 202, 213).

Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem, Kur'an'da kıssaları anlatılan bazı peygamberlerin ümmetleri gibi toptan helâk yerine kendi ümmetinin Allah yolunda savaşarak yaralanma (ta'n) ve tâunla ölümünü dilemiş; tâunun Allah'ın bazı kimseleri cezalandırdığı bir çeşit azap, müminler için bir rahmet olduğunu söylemiş, ona yakalanan bir kişinin sabredip ecrini Allah'tan bekleyerek bulunduğu yerde kalması, bunun Allah'ın takdiri olduğuna ve başına Allah'ın yazdıklarının dışında hiçbir şeyin gelmeyeceğine inanması durumunda kendisine şehid sevabı verileceğini belirtmiştir (Buhârî, "Tıb", 31; "Ḳader", 15; tâundan ölmenin şehitlik sayıldığını belirten diğer rivayetler için bk. Buhârî, "Cihâd", 30, "Tıb", 30; Müslim, "İmâre", 166).

Bir başka rivayete göre Resûlullah ümmetinin sonunun ta'n ve tâun olacağını ifade etmiş, Hz. Âişe'nin, "Ta'nı biliyoruz, tâun nedir?" sorusuna

karşılık, "Karnın alt kısmında ve koltuk altında çıkan develerdekine benzer bezedir" demiştir (İbn Abdülber, VI, 212; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 29; Münâvî, IV, 288).

Eski kaynaklarda tâunun belirtileri arasında koltuk altında, kulak arkasında, burun yanında ve vücudun yumuşak dokulu kısımlarında siyah, yeşil ve bozuk renkte, çok acı veren çıbanların çıkması, bunlardan kanlı irin akması ve kusma, kalp çarpıntısı, baygınlık gibi durumlar zikredilir.

İslâm tarihinde birçok tâun olayı kaydedilmiştir. Hz. Peygamber zamanında görülen ilk tâun 6 yılında (627) Medâin'de meydana gelen Şîrûye tâunudur. Hz. Ömer devrinde birkaç tâundan söz edilir. Belâzürî, onun zamanında Hayber yahudileri arasında veba salgını çıktığını haber vermektedir (Fütûh, s. 32).

17 veya 18 (639) yılındaki Amvâs tâununda içlerinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muâz b. Cebel gibi sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu 25-30.000 kişi ölmüştür (İbn Kesîr, VII, 79 vd.). Suriye bölgesi ordu kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından Şam-Hicaz yolu üzerindeki Serğ kasabasında karşılanan Hz. Ömer'e Şam'da veba çıktığı haberi verilince vebanın olduğu yere gitmemiş, kendisine, "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diyen Ebû Ubeyde'ye Allah'ın kaderinden yine O'nun kaderine sığındığını söylemiştir (Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 100).

69 (688) yılında Basra'da meydana gelen tâun salgını, "sel sularının önüne gelen her şeyi alıp götürmesi gibi" insanları âniden öldürmesinden dolayı Cârif tâunu diye anılmıştır. Basra'daki tâunun üç gün devam ettiği ve her gün 70.000 insanın öldüğü rivayet edilmiştir. Burada oturan sahâbî Enes b. Mâlik'in ailesinden seksene yakın kişi hayatını kaybetmiştir. Feteyât adı verilen tâun 87'de (706) Basra, Vâsıt ve Şam bölgesini etkisi altına almıştır.

131 (749) yılında yine Basra ve çevresinde çıkan tâun üç ay kadar sürmüş ve her gün 1000 kadar insan ölmüştür (Nevevî, I, 105-107). İbn Kesîr muhtelif tâun salgınlarından söz eder.

749 (1348) yılı olaylarını anlatırken geniş bir coğrafyaya yayılan tâun sırasında Dımaşk şehri ve yakınlarında bir günde 300'den fazla insanın öldüğünü, sadece Emevî Camii'nde bir vakitte on beş kişinin cenaze namazının kılındığını kaydeder (el-Bidâye, XIV, 237 vd.).

764'te (1363) Mısır'da görülen tâun salgınında da birçok insan hayatını kaybetmiştir (a.g.e., XIV, 317). Hastalığın yayılmasında kara ve deniz yoluyla ticaret ve haberleşme gibi hareketlilikler etkili olmuştur.

İlkçağ'dan günümüze kadar veba salgınları üç evrede ele alınır.

Bunlardan **ilki** milâdî **541 yılında** başlayan ve Jüstinyen vebası olarak bilinen hastalıktır. VIII. yüzyılın ortalarına kadar aralıklarla süren veba İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı toprakları da etkilemiştir. Ardından XIV. yüzyıla gelinceye kadar büyük kayıplara yol açan veba salgını kaydedilmemiştir.

1330'larda Orta Asya steplerinden başlayıp 1347'de İpek yolu boyunca ilerleyen ticaret kervanları aracılığıyla İslâm dünyasına ulaşan ve "kara ölüm" diye nitelenen **ikinci evre** kısa sürede bütün eski dünyayı etkisi altına almış ve aralıklarla devam ederek XIX. yüzyılın ortalarına kadar ağır kayıplara sebebiyet vermiştir.

Bombay vebası diye bilinen **üçüncü evre** XIX. yüzyılın ikinci yarısında Güneydoğu Asya'dan çıkarak bütün dünyaya yayılmış ve XX. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür.

Kara ölüm evresinde hastalık Ön Asya ve Akdeniz havzasına ulaşmış, oradan deniz yoluyla İslâm dünyasının büyük bir kısmını etkisi altına almıştır. Çok ağır geçen ilk salgından sonra bunu izleyen salgınlar yaklaşık her on yılda bir yeniden ortaya çıkmıştır.

Kara ölümün ardından gelen salgınlarda veba hastalığı Venedik ya da Ragusa (Dubrovnik) gibi Avrupa'nın Akdeniz'deki limanlarından ticaret yoluyla İslâm dünyasına taşınmış ve liman şehirlerinden iç bölgelere doğru ilerlemiştir. XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın başlarında genellikle hastalığın izlediği yayılma çizgisi Akdeniz havzasında batıdan doğuya olmuştur. İslâm dünyasını etkileyen salgınların XVI. yüzyılın başlarından itibaren yeni alanlara doğru yayılmaya başladığı görülmektedir. Bu dönemde veba sadece Akdeniz havzasıyla sınırlı kalmamış, Balkan yarımadası, Karadeniz havzası, Kafkasya, Orta Asya, Kızıl-



deniz ve Hint Okyanusu'na uzanan ticaret ve haberleşme ağlarını da içine alarak daha karmaşık bir yayılma seyri izlemiş ve eskisinden daha sık görülür hale gelmiştir. Böylece etkisi giderek artan salgınlar XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslâm dünyasında yaklaşık her yıl meydana gelmiştir. Bütün XVII. yüzyıl boyunca bu sıklıkta görülen salgınların XVIII ve XIX. yüzyıllarda seyrekleşmekle birlikte yaklaşık her yeni gelen nesille beraber tekrar ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar'ın en güçlü dönemini yaşadığı, Safevî ve Bâbür imparatorluklarının hızla geliştiği XVI. yüzyılda yeni ticaret ve haberleşme ağlarının kurulması, yol güvenliğinin sağlanması ve bölgeler arasındaki hareketliliğin artmasıyla hastalığın eskisinden daha kolay ve daha geniş alanlara yayıldığı görülmektedir. İran, Irak ve Azerbaycan'da Safevîler birçok Avrupa devletiyle ticarî ilişkiler kurmuş, yeni yollar, köprüler, kervansaraylar sayesinde bölgede önemli ticaret merkezleri oluşturulmuş, insanların ve ticaret mallarının dolaşımı artmış, bunun sonucunda Safevî toprakları veba salgınlarından ciddi biçimde etkilenmiştir.

Aynı dönemde bütün Hint yarımadasına yayılan ve XIX. yüzyılın ortalarına kadar hüküm süren Bâbürlüler de birçok Avrupa devletiyle ticaretini geliştirmiş, Kızıldeniz ve Basra körfezinden geçen ticaret yolları yanında Doğu Afrika ve Doğu Asya ile olan ticaretin de artması ve ülkenin batısındaki kervan ticareti yolunun önem kazanmasıyla Bâbürlü toprakları veba salgınlarına hedef olmuştur. Balkanlar, Karadeniz, Kafkasya, Orta Asya, Anadolu, Arap yarımadası, İran, Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz arasındaki ticaret yollarının kesişme noktasında yer alan Osmanlı Devleti toprakları veba salgınlarının yayılmasını kolaylaştıran yeni bağlantı ağları teşkil etmiştir. Fetihler sonucunda imparatorluk toprakları ve nüfusu çok artmış, eski ticaret ve haberleşme yollarına yenileri eklenmiştir. Aynı dönemde ortaya çıkan ya da gelişen birçok şehir merkezi ve hızla artan nüfus da salgınlar için uygun şartlar hazırlamıştır.

XVI. yüzyılda İslâm ülkelerini etkileyen salgınlar arasında en önemlileri 1511-1513, 1520-1529, 1533-1549, 1552-1566 yılları arasında görülmüş, 1570'lerde başlayan salgın XVII. yüzyılın başlarında da etkisini sürdürmüştür. Bu salgın özellikle İstanbul, Anadolu, Balkanlar, Mısır ve Kuzey Afrika'da, ayrıca Safevî ve Bâbürlü topraklarında ve Avrupa'da son derece etkili olmuştur. XVII. yüzyılda da birçok salgın görülmüştür. Bunların en önemlileri 1603, 1611-1613, 1620-1624, 1627, 1636-1637, 1647-1649, 1653-1656, 1659-1666, 1671-1680, 1685-1695 yıllarında meydana gelmiş, 1697'de çıkan salgın XVIII. yüzyılın ilk yıllarına kadar sürmüştür.

XVIII. yüzyılda ortaya çıkan salgınlar daha hafif geçmiş, ancak 1713, 1719, 1728-1729, 1739-1743, 1759-1765, 1784-1786, 1791-1792 tarihlerinde yine etkili olmuştur.

XIX. yüzyıl boyunca giderek etkisini kaybeden salgınların en önemlileri 1812-1819 ve 1835-1838 yıllarında görülmüştür. XIX. yüzyılın ortalarına doğru karantina teşkilâtının kurulması ve yeni sağlık yönetmeliklerinin uygulanmasından kısa bir süre sonra Anadolu, Mısır ve Doğu Akdeniz'de veba salgınları büyük ölçüde azalmıştır. Modern dönem öncesine ait güvenilir istatistik bilgileri bulunmadığından vebanın öldürücülük oranını kesin şekilde tesbit etmek güçtür. Ancak şiddetli geçen salgınlarda nüfusun en az üçte birinin yok olduğu ve sık sık tekrar eden salgınların demografik etkilerinin uzun vadede büyük kayıplara yol açtığı belirlenmiştir.

XVII. yüzyıldan itibaren İslâm ülkelerinde görülen veba salgınlarının öldürücülük oranının Avrupa'ya göre daha düşük olduğu kaydedilmektedir.

Tarihî kaynaklarda tâunla ilgili çeşitli terimler kullanılmıştır. Özellikle XIV. yüzyılın ortalarında başlayan kara ölüm sırasında ve sonrasında yazılan tıp metinlerinde hastalığın farklı türleri genellikle doğru biçimde açıklanmış, diğer eserlerde de hastalıktan bahsedilirken doğru tanımlar yapılmıştır.

Çeşitli türlerde birçok eser veba salgınlarından söz eder. Bunlar arasında mahkeme kayıtları, hükümler, fetvalar, diplomatik yazışmalar, şiirler, biyografik eserler, seyahatnâmeler, mezar taşları, veba risâleleri zikredilebilir. Tedavi yöntemleri için kaleme alınan çok sayıda risâlede değişik tedavi usullerinden söz edilir.

Eski Yunan ve Roma tıbbının etkisiyle önceleri hastalığın sebebi bozulmuş havaya bağlanır ve yüksek yerlerde ikamet edilmesi, temiz hava ge-

tiren rüzgârlara açık evlerde oturulması, yaşanılan mekânda ve dışarıdaki havayı arındırmak için sirke, sandal ağacı ve gül suyu kullanılması tavsiye edilirdi. Sağlığı koruma yöntemleri arasında en yaygın olanı kan aldırmaktı. Bunun yanı sıra hastalığın tedavisinde merhem, şurup, yakı vb. ilâçlar, yiyecek ve içeceğin hazırlanışına dair bilgiler de eserlerde yer almaktadır. Ayrıca çok sayıda farmasötik madde ihtiva eden ve her derde deva olarak kullanılan tiryaklar Avrupa'da olduğu gibi İslâm ülkelerinde de yaygındı.

Modern tıp öncesinde hem Avrupa'da hem İslâm ülkelerinde vebaya karşı aynı türden önleyici ya da tedavi edici yöntemler kullanılmıştır. Tıbbın yanında dua, astroloji ve büyüye de sıkça başvurulmuştur. Veba duaları, büyü reçeteleri, muskalar, tılsımlar vb. mânevî tedavi usullerine vebaya dair eserlerde bolca rastlanmaktadır.

Osmanlılar'da XV. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan veba risâlelerinde salgın hakkında daha önceki dönemlere ait eserlerden farklı bir bakış açısının yer aldığı görülür. Bu eserlerde salgının çıktığı yerden uzaklaşılması yasaklanmaz; vebanın bulaşıcılığı konusunda, ayrıca veba olan yerden dışarıya çıkmanın dinen câiz olup olmadığı hakkında uzun tartışmalar bulunur.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hastalığın bulaşıcılığı görüşü ağırlık kazanmış, dolayısıyla salgının görüldüğü yerden havası temiz olan bir yere gitmenin cevazıyla ilgili fetvalar verilmiştir. Meselâ Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı Risâletü'ş-şifâ' li-(fî)edvâ'i'l-vebâ' adlı eserde bu husus açıkça dile getirilir.

Ebüssuûd Efendi'nin de bu konuda fetvaları mevcuttur. Tâundan kaçmaya şer'an izin olup olmadığı sorusuna karşılık Hak Teâlâ'nın kahrından lutfuna sığınmak niyetiyle câiz olacağı yolunda fetva vermiş (Düzdağ, s. 182), küçük bir çocuğu salgın esnasında şehre getirip ölümüne yol açan kimsenin diyet ödemesi gerektiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 154).

Öte yandan tâundan kaçıp görevini yapmayan imam ve müezzin gibi vazifeliler için ta'zir ve azil cezasına hükmetmiştir (a.g.e., s. 178). İbn Hâtime'nin Tahsîlü garazi'l-ḳâsıd fî tafśîli'l-maraži'l-vâfid, İdrîs-i Bitlisî'nin, Risâletü'l-ibâ' 'an mevâḳı'i'l-vebâ' ve Ali Hibrî Efendi'nin Fevâid-i Hibriyye'si veba hakkındaki eserler arasındadır.[1]

(1) DİA; [TÂUN - Nükhet Varlık] cilt: 40; sayfa: 176

Taus-i Felek

Melek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Taus-i Huld

Melek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Taus-i Kudsi

Melek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Taus-i Sidre

Cebrail (a.s.).[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Taus

Yezidilerin kutsal kitabı Mushaf-ı Reşt'te geçen, yaratma olayının en sonuncu günü sayılan Pazar günü yaratılmış olan ve yedi meleğin en büyüğü sayılan, Tanrı tarafından her şeyi yapabileceğine dair izin verilen, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesini ve bu sebeple cennetten kovulmasını sağlayan, Azazil, Zazail.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tavali

a. Doğanlar-Fallar.

b. Ariflerin ıstılahında, kulun batınına doğarak ahlakını güzelleştiren ilahi isimlerin ilk tecellileridir. Marifet ehlinin kalbine gelerek onlara huzur ve sükûnet veren tevhit nuruna denir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.



Tavganalı Şeyh Hacı Mehmet Nuri Efendi Türbesi-Isparta

(1) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 90,

(2) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216

Tavla Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Tavş

Türkmenlerin ağıta verdiği isim.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Tavs

Ölen sonrasında öleni övmek, anmak ve ona duyulan özlemi dile getirmek üzere yapılan ağıt, ağı, sazlamag.[1]

(1) Kaplan, Ayten. a.g.e., s. 3

Tavşan

Bir kişinin yoluna tavşanın çıkması kötülüğün habercisi olarak algılanır.[1]

(1) Sulooca, Mürteza, Üsküp ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar, s.4

Tavuk

Tavuğun horoz gibi uzun süreli ötüşü kötülüğün alameti olarak algılanmaktadır. Tavuk Eski inançlarda, kötü ruhları kovan ve gökten inen kutlu bir varlık olarak algılanmıştır.[1]

(1) Sulooca, Mürteza, Üsküp ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar, s.4

Tavus

Doğu edebiyatlarında adı sıkça anılan cennet kuşu.

Türk kültüründe *Tanrı kuşu, alakuş veya gelin kuşu* adıyla da bilinen tâvûs, Büyük İskender'in Hindistan'dan (Serendip) Avrupa'ya getirdiğine inanılan kuşlardan biridir. Başındaki sorgucu, rengârenk kanat ve kuyruk tüyleriyle diğer kuşlardan farklı ve çekici bir görünüme sahiptir. Takdis edilen güzelliği sebebiyle Hindistan'a mahsus türüne Farslar "yüce" anlamı taşıyan arkaik bir kelimeyle fîsâ adını verirler. Cazibesinin ilâhî güzelliği yansıttığı ve görenleri kendisine hayran bıraktığı kabul edildiği için cennet kuşu olarak da bilinir.

Divan şairleri tavusun bu özelliğini "*tâvûs-ı cennet, tâvûs-ı cinân, tâvûs-ı behişt, tâvûs-ı huld, tâvûs-ı berîn, tâvûs-ı İrem*" vb. ifadelerle belirtirler:

> "Bir cins usûl ile hareket et ki şivesi
> Âşüfte-i hırâm ede tâvûs-ı cenneti" (Sâbit).

Ancak halk arasındaki bir rivayete göre tavus, şeytanın cennete girmesine ve Hz. Âdem'in yasak meyveden yemesine sebep olduğu için cennetten çıkarılmış ve onca güzelliğine rağmen Tanrı tarafından ayakları ve sesi çirkin kılınmıştır. Tavus ne kadar kendini beğense de ayaklarını görünce cennetten kovuluşunu hatırlar ve ah edermiş:

"Çok zamandır olalı râh-ı cinandan gümrâh

Muztariptir bulamaz kendüye rehber tâvûs" (Kılıççızâde İshak Çelebi).

Bununla beraber "tâvûsperân-ı ahdar" terkibi meleklerden ve yıldızlardan kinaye olarak kullanıldığı gibi **Cebrâil** de "tâvûsü'l-melâike, tâvûs-ı rûh, tâvûs-ı kuds(î), tâvûs-ı sidre" kelimeleriyle anılır:

> "Sidre tâvûsuna benzer müntehâ kaddinde kim
> Müşg-i terden açtı şehper kâkül-i müşgîn-i dôst" (Ahmed Paşa).

Ayrıca tavusun, Hz. İbrâhim'in mutmain olması için Tanrı tarafından *kesilmesi emredilen dört kuş* arasında yer aldığına inanılır. Eti haram sayılmıştır. Kanat tüylerinin mushaflarda ayırıcı olarak kullanılması eski âdetlerdendir.

Tavus eski astronomide belirgin bir yere sahiptir. "Çeşm-i tâvûs" tavus sûretinde görülen sabit yıldıza ad olurken divan şiirinde **güneş için** de "tâvûs-ı meşrik-hırâm, tâvûs-ı arş, tâvûs-ı çarh, tâvûs-ı felek, tâvûs-ı âteşînper, tâvûs-ı âteşperest, tâvûs-ı zer, tâvûs-ı zerrînbâl, tâvûs-ı zerrînper, tâvûs-ı zümürrüd-âşiyân ve tâvûs-ı mülemma'per" gibi tamlamalar kullanılır.

Divan şairlerinin mecaz dünyasında tavusun renkli bir yeri vardır. Pek çok şair tarafından tavus iffet, renk, gösteriş, güzellik, itibar, ihtişam ve kendini beğenme sembolü olarak anılır. Fakat öncelikle **güzellik** unsurlarıyla zikredildiği görülür. Sevgilinin zülüf ve kâkülleri, tavusun "münakkaş" kelimesiyle nitelendirilmesini sağlayan kuyruğuna (düm-i tâvûs) ve kanatlarına (per-i tâvûs) benzetilmiştir. Bu teşbihlerde zülfün üzerine düştüğü yanaklar cennet olarak düşünülür. Dövünmekten dolayı göğsü yaralardan morarmış ve kızarmış olan âşık da tüylerindeki renk cümbüşünden hareketle tavusa benzetilir. Kanatları açıldığında

farkedilen dairemsi desenleriyle göz arasında ilişki kurulan tavusun bu en alımlı görüntüsü rakkâseye, yelpazeye, deveran halindeki dervişlere, rengârenk kıyafetleriyle bayram eğlencelerine katılan güzellere teşbih edilir.

Anavatanının Hindistan olması, tüy dökümü mevsimi olan sonbahardan ziyade ilkbaharda cazibe kazanması gibi özellikleri de şiire yansımıştır. Tavusun ilkbahar ve sonbaharda yaşadığı bu değişimden dolayı bazan rengârenk yapraklarla donanan **ağaçlar ve çiçekler**, bazan da gül ve ağaç yapraklarını önüne katarak esen **sabâ rüzgârı** tavus olarak ifade edilir. Hikemî beyitlerde ise çoğunlukla güzellik bakımından karga ve itibar açısından sinekle karşılaştırılır:

"Kendi tavrında meges ednâ değil tâvûstan

Anla Hakk'ın Nâbiyâ Kur'an'da temsîl ettiğin" (Nâbî).[1]

(1) DİA; [TAVUS - Ömür Ceylan] cilt: 40; sayfa: 185

Tavus Baba Türbesi-Konya

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 269,
(2) Özönder, Hasan. a.g.e. s. 123,
(3) Gürer, Dilaver, Bekir Şahin. a.g.e. s. 52

Tayanç, M. Memduh

T.T.K. Ktp./Tasnif No: AII 8555

Osmanlı inde Taş Rozas ve Rozetler, VI. Türk Tarih Kongresi (20-26 Ekim 1961) T.T.K Yay., 1967, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tayanç, M. Memduh

Milli Ktp./Tasnif No: 1973 SB 306

Türk Süs Sanatında Mezar Taşları, Tarih Hazinesi, (7), S.334-337, Ülkü Kitap Yurdu,15.02.1951 - 28.02.1951, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tayanç, M. Memduh

Milli Ktp./Tasnif No: 1965 SA 15

Cedlerimizin Çiçek Sevgisi ve Mermerlere İşlenmiş Şaheserler, Tarih Konuşuyor, C.5, Sayı:26, S.2131-2132, 3/1966, İstanbul

Tayanç, M. Memduh

Milli Ktp./Tasnif No: 1965 SA 15

Türk Vefası ve Mezar Taşı Gerdanlıklar, Tarih Konuşuyor, C.5, Sayı:25, S.2044-2046, 3/1966, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Taybe Sultan Türbesi-Yunanistan-Yenice

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 1011

Tayboğa Türbesi-Sinop

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Tayr

a. Uçmak, kuş.

b. Bu kelime ve bununla yapılan ezel kuşu, ebed kuşu, ilham kuşu, zat kuşu, kuds kuşu, akıl kuşu gibi bazı terkipler tasavvuf edebiyatında çokça kullanılmış olup genellikle ruh ve can anlamına gelmektedir.[1]

(1) Seccadi, Seyydi Cafer. a.g.e.

Tayy-ı Mekan

a. Keramet sahibi insanların bir anda başka mekânda olma haline verilen ad.[1]

b. Yerin ayakaltında dürülüp bükülmesi suretiyle uzak bir yere bir anda gidiverme, mesafeyi aşma şeklindeki mucize ve keramet.[2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tayyar Baba Türbesi-Harput

(1) Yavuz, Emrah. a.g.e.,
(2) Oymak, İskender1. a.g.e. s. 40



Tazarru

Dar "sağmak" deveyi, ineği veya koyunu sağmak demektir. Dar kökünden tefa'ul vezni olan tedarru "küçülerek yalvarıp yakarmak, dua etmek" anlamına gelir.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 27, s. 429

Taziye

a. Başsağlığı dileme.[(1)(2)(3)(4)]

b. Yakını ölen birinin acılarını paylaşma.[(1)]

c. Ölünün yakınlarına taziyede bulunmak menduptur. Taziye mümkünse üç günden sonraya bırakılmamalı ve tekrar edilmemelidir. Ölünün yakınlarının bu süre zarfında taziyeleri kabul etmek için evde veya başka bir yerde oturup beklemeleri Hanefilere ve Malikilere göre mübah, Şafilere ve Hanbelîlere göre ise mekruhtur. Taziyenin ölünün defninden sonra yapılması uygun bulunmuştur.[(5)]

d. Kerbela olayını canlandıran seyirlik oyun.[(1)]

e. Caferi mezhebinde olanların Muharrem ayında yaptıkları matem merasimi.[(4)]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Taziye

Yakını vefat eden bir kimseyi ziyaret ederek baş sağlığı dileme, tesellide bulunma anlamında bir terim.

Sözlükte "birine sabır telkin etmek" anlamındaki ta'ziye terim olarak yakını vefat eden kimseleri sabır ve metanet göstermeye teşvik etmeyi, baş sağlığı dilemeyi, onları teselli edip acılarını paylaşmayı ifade eder (Lisânü'l-'Arab, "'azy" md.; Kâmus Tercümesi, IV, 1074; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 155).

Tâziye kelimesi **Kur'ân-ı Kerîm'de** geçmemekle birlikte her canlı için ölümün kaçınılmaz olduğunu ve sonunda herkesin Allah'ın huzuruna varacağını bildiren âyetler (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57) *insanların ölüm gerçeği karşısında düzgün bir hayat yaşamalarının, ayrıca ölümü normal karşılamanın gerekliliğine* işaret etmektedir. Bakara sûresinin 154-156. âyetlerinde Allah'ın insanları çeşitli sıkıntı ve kayıplarla imtihan ettiği, ölümün de bunlardan biri olduğu belirtildikten sonra bunları sabır ve metanetle karşılayanlar Allah'ın rahmet ve hidayetiyle müjdelenmekte, bu âyetler ölümle ilgileri dolayısıyla tâziye sırasında okunmaktadır. Dünyadaki bütün varlıkların fâni ve yalnız Allah'ın bâki olduğunu bildiren âyetler de (er-Rahmân 55/26-27) kapsamlı bir tâziye örneği olup klişeleşmiş tâziye cümlelerine ilham kaynağı teşkil etmiştir.

Tâziye kavramı bazı **hadislerde** geçmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, "Başına bir musibet gelene tâziye ziyaretinde bulunan kimseye musibete uğrayanın sevabı kadar sevap verilir" buyurmuştur (İbn Mâce, "Cenâ'iz", 56; Tirmizî, "Cenâ'iz", 71). Kaynaklarda bu hadisin bilhassa cenazeyle ilgili olarak ele alınması hadisteki musibet kelimesinden ölümün anlaşıldığını göstermektedir.

Diğer bir hadiste, yaşadığı bir ölüm acısından dolayı mümin kardeşine tâziyede bulunan kimseyi Allah'ın kıyamet gününde herkesin gıpta edeceği güzellikte bir elbiseyle donatacağı bildirilir (Hatîb, VII, 397).

Bazı hadislerde Hz. Peygamber'den tâziye örnekleri yer almaktadır. Meselâ oğlu vefat etmek üzere olduğu için büyük acı çeken kızı Zeyneb'i, "Veren de alan da Allah'tır; O'nun katında her şeyin belli bir vakti vardır" şeklinde teselli etmiştir (Buhârî, "Cenâ'iz", 33; Müslim, "Cenâ'iz", 11). Bu ifadelerin sonraki dönemlerde müslümanlar arasında yaygınlaşan tâziye sözlerine örnek teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Çocuğu ölen Muâz b. Cebel'e Resûl-i Ekrem'in yazdığı rivayet edilen bir mektuptaki ifadeler de Kalkaşendî'ye göre en anlamlı tâziye örneğidir (Śubhu'l-a'şâ, IX, 82-83). Mektupta canlarımız, mallarımız ve aile fertlerimizin Allah tarafından bize bağışlanmış tatlı hediyeler, geçici bir süre için yanımıza bıraktığı emanetler olduğu belirtilir ve Allah'ın evlât vererek kulunu sevindirmesi gibi onu geri alması halinde kulunu mükâfatlandıracağı, böyle durumlarda Allah'ın rahmetine, mağfiret ve hidayetine erişmek için sabretmek gerektiği, ağlayıp sızlamanın gideni geri getirmeyeceği ifade edilir (Hâkim, III, 273).

İslâm âlimleri, bu tür rivayetlere dayanarak *tâziyenin hem erkekler hem kadınlar için sünnet veya müstehap* olduğunu kaydetmiştir.

Kadının, kocası dışındaki bir yakınının ölümü halinde üç günden fazla *yas tutma*sının câiz görülmediğini ifade eden hadisi delil gösterip (Müs-

ned, VI, 37, 249, 286; Buhârî, "Cenâ'iz", 31; Ebû Dâvûd, "Talâḳ", 43) tâziye süresinin üç gün olduğu söylenmişse de bazı âlimler tâziyeyi bir süreyle sınırlamayı isabetsiz bulmuşlardır.

Ağırlıklı görüşe göre tâziyenin *definden sonra ve cenaze yakınlarının evinde yapılması* münasiptir, nitekim uygulama da bu yönde gelişmiştir. Camide tâziyede bulunulması mekruh sayılmıştır. Baş sağlığı için birçok kişinin gelebileceği dikkate alınarak tâziye yerinde fazla kalınmaması tavsiye edilir.

Ca'fer b. Ebû Tâlib şehid olduğunda Resûlullah etrafındakilere Ca'fer'in ailesinin üzüntüleri sebebiyle yemek hazırlayacak durumda bulunmadığını söylemiş ve onlara *yemek yapmalarını* öğütlemiştir (Tirmizî, "Cenâ'iz", 21; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 59). İslâm âlimleri bu rivayetten hareketle cenaze evine yemek götürmenin sünnet olduğunu belirtmiştir. Uygulamada da ölü evinde tâziye süresince yemek pişirilmez; cenaze yakınlarına ve tâziye için gelenlere ikram edilmek üzere komşular cenaze evine yemek getirir.

Müslümanlar akraba, komşu ve tanıdıklarından birinin yakını vefat ettiğinde *cenaze namazına* katılmayı hem dinî hem insanî bir görev bilir.

Defin işleminin ardından genellikle cenaze evine veya tâziye için belirlenmiş başka bir yere gidilerek ölenin yakınlarına tâziyede bulunulur. Bazı yörelerde definden sonra cenaze yakınları, mezarlığın uygun bir yerinde ya da cenaze evinin önünde bir araya gelip cenaze törenine katılanların tâziyesini kabul ederler. Ölü evi ziyaretçilere yetmediği takdirde komşulardan biri evini tâziye için açar.

Tâziyeye gelenler bazan yanlarına bir okuyucu alarak ölünün ruhu için *Kur'an'dan birkaç âyet* (çoğunlukla Bakara sûresinin 153-157. âyetleri) okuturlar. Bazı yerlerde mahallenin imamı birkaç gün süreyle cenaze evine gelir ve Kur'an okuma görevini ifa eder. Kur'an okunduktan sonra "el-hükmü lillâh, innâ lillâh" gibi ifadelerle Allah'tan gelene razı olmak gerektiği belirtilir.

Ölen hakkında, "Allah rahmet eylesin; mekânı cennet olsun; Allah gittiği yerde utandırmasın; Allah taksiratını affetsin" gibi sözlerle dua edilir. "Geride kalanların başı sağ olsun; Allah sabırlar versin; merhumun geride kalanlarına Allah hayırlı uzun ömürler versin; Allah başka acı göstermesin; ölenle ölünmez, er geç hepimiz öleceğiz, Allah iman nasip etsin" gibi cümlelerle ölenin yakınları teselli edilir. Yaşlı ve hatırlı kişiler, kendilerini kontrol edemeyecek derecede ağlayıp dövünen cenaze yakınlarını ölümden kurtuluş olmadığı, isyan etmemek gerektiği vb. sözlerle yatıştırmaya çalışır.

Hz. Peygamber'in ölenler hakkında *çirkin sözler söylemeyi* yasaklayan, ölüleri iyilikle anmayı emreden hadislerine göre (Ebû Dâvûd, "Edeb", 42; Tirmizî, "Cenâ'iz", 34; Nesâî, "Ḳasâme", 22) tâziye için gelenler ölünün iyi taraflarından bahseder, güzel hâtıraları yâdeder. Bazı yörelerde ölümden sonraki ilk bayram yas bayramı sayılır; ölenin evinde cenaze yeni çıkmış gibi bir matem havası yaşanır, tâziye ziyaretleri yapılır.

Fıkıh kitaplarının cenaze namazına ayrılan bölümlerinde ve "ahkâmü'l-cenâze, ahkâmü'l-cenâiz" gibi başlıklarla yazılmış kitaplarda tâziyeyle ilgili konulara da yer verilir. Ebû Muhammed İbn Asâkir, Ta'ziyetü'l-müslim 'an ahîhi başlıklı eserinde (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Cidde 1411/1991) ölüm acısı ve tâziye konularına dair rivayetleri derlemiştir.

Ali b. Muhammed el-Medâinî, et-Te'âzî adlı kitabında (nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Beyrut 1427/2006) Câhiliye dönemiyle Emevî ve Abbâsî edebiyatından *manzum ve mensur tâziyelerle mersiyeleri* toplamıştır.

Kalkaşendî Śubhu'l-a'şâ'da tanınmış kişilerce erkek çocuğu, kız çocuğu, babası, annesi, kardeşi ve eşi vefat edenlere gönderilmiş *tâziye mektupları* ile bu tür mektuplara yazılmış cevaplardan örnekler vermiştir (IX, 82-101).[1]

(1) DİA, [TÂZİYE - Mustafa Çağrıcı] cilt: 40; sayfa: 203; [TÂZİYE - Mustafa Öz] cilt: 40; sayfa: 204



Tâziye-i Kerbela

Hz. Hüseyin ile yakınlarının Kerbelâ'da şehid edilmesini konu alan temsilî gösteriler için İmâmiyye Şîası arasında kullanılan bir terim.

Sözlükte "başa gelene sabretmek" anlamındaki azâ' kökünden türeyen ta'ziye "bir kimseyi sabır

ve tahammüle teşvik etmek, acılarını paylaşmak" demektir.

Terim olarak özellikle İran Şîası arasında *Hz. Hüseyin'le beraberindekilerin Kerbelâ'da şehid edilmesi münasebetiyle muharrem ayının ilk on günü içinde icra edilen matem merasimlerini* ifade eder.

Aslında tâziye matemlerin son safhası olmakla birlikte genelde muharrem ayında devam eden merasimler bu şekilde adlandırılmış veya şebîh diye anılmıştır.

İran'da dinî mahiyetteki olayları anmak için komşuluk ve yakınlık esasına dayanan ve "*hey'et*" diye isimlendirilen bazı gruplar bir din âlimiyle birlikte toplanırlar. Bu toplantılarda çoğu zaman, Hz. Hüseyin ile beraberindekilerin Kerbelâ'da Emevî kuvvetleriyle mücadeleleri sırasında mâruz kaldıkları ıstırapları ve neticede şehâdetlerini ele alan, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâ' adlı eseri okunur. Bu esnasında dinleyenlerin bir kısmı ellerini ritmik hareketlerle göğüslerine vururlar, okuma ilerleyip belirli bir safhaya gelince diğerleri de duydukları acıyı yüksek sesle terennüm ederler.

Bu toplantılar evde yahut camide veya bu iş için özel olarak inşa edilen ve "hüseyniyye" denilen mekânlarda yapılır. Sokak ve çarşılarda icra edilen merasimde Hz. Hüseyin'in temsilî tabutu taşınır; "*nakil*" denilen bu merasim esnasında tabut taşınırken Hüseyin'le ilgili na'tlar ve mersiyeler okunur. Merasim sona erince tabut defnedilir.

Bu sırada halkın hemen her zümresini temsil eden gruplar şişler, zincirler ve hançerlerle baş, sırt ve göğüslerini kan akıncaya kadar ritmik hareketlerle döverler. Bunlardan göğüslerine vuranlar "*sînezen*", başlarına vuranlar "*serzen*", zincirlerle sırtlarına vuranlar "*zencirzen*" diye adlandırılır. Hindistan'daki Şiîler merasimleri icra ettikten sonra temsilî tabutu defnederken sahillerdeki Şiîler tabutu denize atarlar.

İran'da Safevîler ve Kaçarlar döneminde geliştirilip Irak ve Güney Lübnan gibi Şiî nüfusun bulunduğu yerlere de intikal eden tâziye Kerbelâ faciasının sunumundan ibarettir.

61 yılı Muharrem ayının altıncı gününden (6 Ekim 680) itibaren Emevî ordusunda iken Hz. Hüseyin tarafına geçen Hür b. Yezîd'in, yedinci gün Hz. Hüseyin'in damadı Kāsım'ın, sekizinci gün büyük oğlu Ali Ekber'in, dokuzuncu gün üvey kardeşi Abbas'ın ve onuncu gün bütün taraftarlarıyla birlikte Hz. Hüseyin'in şehâdeti tâziye merasimlerinde dramatik bir sahne eseri şeklinde ortaya konulur. Bazan onuncu günden sonra da merasimler devam eder. Bu merasimlerde Hüseyin'in eşlerinin ve çocuklarının Kerbelâ'dan alınıp Şam'da Yezîd b. Muâviye'ye götürülmesi olayı da işlenir.

Büveyhîler dönemine kadar götürülen tâziye gösterileri önceleri umumi yolların kesiştiği mahallerde, çarşılarda ve geniş meydanlarda yapılırken daha sonra birçoğu geçici olarak kurulan, muharrem mateminin ardından safer ayındaki toplantıların da gerçekleştirilmesini takiben sökülüp kaldırılan, *hüseyniyye veya "tekye" adı verilen özel mekânlarda* icra edilmeye başlanmıştır. Bunların bir kısmı devlet tarafından, çoğu halkın yardımlarıyla inşa edilmiştir. Tâziye için devletin yaptırdığı en meşhur bina, Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah tarafından *Tekye-i Devlet* adıyla 1870'lerde Tahran'da inşa edilmiştir. Pek çok tâziyenin temsil edildiği bu bina 1946 yılında yıkılmıştır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İran'ın birçok şehir ve kasabasında çok sayıda tekye yapılmışsa da belirli bir tekye mimarisi geliştirilememiştir. Bununla birlikte hemen hepsinde ortak olan özellik oyuncularla seyirciler arasında herhangi bir engelin bulunmamasıdır. Bu da oyuncularla seyirciler arasında etkileşimi kolaylaştırmaktadır.

Tâziyenin icra edileceği mekânın ortasında yuvarlak veya dikdörtgen biçiminde yüksekçe bir mekân bulunur. Bunun etrafı Kerbelâ'yı andırması için genişçe bir kum şeridiyle çevrilir, burası yaya veya at üstünde yapılacak savaş gösterileri için kullanılır. Sahne dekoru oldukça basit, yerleşim ise Kerbelâ çölünün soğukluğunu ve haraplığını ortaya koyacak tarzdadır. Sahne donanımı genelde bir kuyu, Fırat nehrini temsilen içinde su bulunan bir oluk ve birkaç hurma ağacından ibarettir. Sahneden başlayan hareketler kumlarla çevrili mekâna kadar uzanır.

Tekye-i Devlet başta olmak üzere tekyelerde rol alan görevlilerden Hz. Hüseyin'i ve beraberindekileri temsil edenlerin elbiseleri cennete işaret ettiğine inanılan yeşil, onları katledenlerin elbise-

leri ise zulmü ve cehennemi anlatan kırmızı renktedir. Kadın rolünü üstlenen erkekler vücutlarını baştan ayağa kapatan torba gibi siyah elbiseler giyerler, yüzlerini de peçe ile kapatırlar.

Tâziyede her iki tarafın söylediği sözler manzumdur. Bu arada mûsiki icra eden hânendelere davul, trampet ve ney gibi aletleri çalan sâzendeler refakat eder. Omuzlarına kefeni temsilen beyaz bir örtü atan kahramanın görünmesi onun biraz sonra şehid olacağı ve merasimin sona ereceği anlamına gelir.

Tâziye gösterileri, geriye dönüşü anlatan ritüeller konumunda bulunduğu gerekçesiyle 1930'larda Rızâ Şah Pehlevî tarafından şehirlerde yasaklanmıştır. Bu sebeple merasimler kırsal bölgelerde devam etmiş, ancak buraların imkânları sınırlı olduğundan tâziye geleneği tamamen ortadan kalkma noktasına gelmiştir.

1979'da Pehlevî idaresinin yıkılmasıyla birlikte gerek tâziye gerekse diğer matem ritüelleri İran İslâm İnkılâbı'nın yerleşmesi için yardımcı birer unsur kabul edilerek destek görmüştür. 1980-1988 Irak-İran savaşında tâziyeden geniş ölçüde faydalanıldığı bilinmektedir.

Günümüzde tâziye faaliyetleri bir toplum geleneği halinde devam ettirilmekte, oyuncular geçimlerini gösterilerden elde ettikleri gelirlerle sağlamaktadır.(1)

(1) DİA, [TÂZİYE - Mustafa Öz] cilt: 40; sayfa: 204

Te'bin

Ölmüş kimsenin iyiliklerini hatırlayıp sayma, söyleme ve onu hayırla yâd etmek.(1)(2)(3)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tebbet Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz on birinci sûresi.(...)

Sûrenin ilk üç âyetinde asıl adı Ebû Utbe Abdüluzzâ olan, fakat yüzünün güzelliği dolayısıyla babası tarafından "Ebû Leheb" (alev alev parıldayan) künyesiyle anılan amcasına beddua edilmekte, sahip olduğu servetin ve çocuklarının kendisini cehennem ateşinden kurtaramayacağı haber verilmektedir. Son iki âyette Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl Ervâ'nın da *alev alev tutuşan cehenneme gireceği* bildirilmektedir; çünkü o Hz. Peygamber'e eziyet etmek için dikenler taşıyıp geçeceği yola sermekteydi.

Kur'ân-ı Kerîm'de Münâfikûn, Kâfirûn gibi İslâmiyet'e cephe alanların, ayrıca Mutaffifîn gibi (ölçü ve tartıda hile yapan) hususlarda dürüst davranmayanların bu nitelikleriyle ilgili isimler taşıyan sûreler bulunduğu halde belli bir kişinin şahsını konu alan başka bir sûre yoktur.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu hususta şu yorumu yapar: Tebbet sûresinde Resûl-i Ekrem'in hak peygamber oluşunun üç yönlü bir ispatı vardır.

Birincisi, ilk inen sûrelerden biri olan bu sûrede Ebû Leheb'in ve karısının cehenneme gireceğinin bildirilmesi ve yaklaşık on yıl sonra ölen Ebû Leheb'in de küfür üzere ölmesidir.

İkincisi, İslâmiyet'in çok az taraftarının bulunduğu bir sırada Hâşimîler'in reisi Ebû Leheb gibi bir kişi hakkında bu kadar ağır bir ifadenin kullanılmasıdır; bu da ancak Allah'ın, peygamberini koruması sayesinde mümkün olabilir.

Üçüncüsü, Resûlullah'ın son derece kibar bir şahsiyet olmasına rağmen böyle ağır bir üslûba yer verilmesidir; bu ise din konusunda hiç kimseye boyun eğmemesi esasının bir gereğidir (Âyât ve süver, s. 94; krş. Fahreddin er-Râzî, XXX, 168). (...)(1)

(1) DİA; TEBBET SÛRESİ Abdülhamit Birışık, cilt: 40, sayfa: 212

Teberdar Mehmed Dede Türbesi-Isparta

(1) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216



Teberik

Ölen kimsenin çocuğu.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tebettul

a. Kesmek.

b. Saliklerin nezdinde Abidin bütün dünya bağlarından kurtulması, ahiret ve cennet hatırına

maddi alakalardan tecrit olmasıdır. Tebettulun kâmil mertebesi cennet ümidi ve cehennem korkusuyla değil, yalnız Hak için Hak'dan başka her şeyden kopmaktır.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Teccel

Şeytan.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Teccene Tutul

Öl geber anlamında bir beddua sözü.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tecelli

a. Gaybden gelen ve salikin kalpte ortaya çıkan nurlar.[1] İlahi feyzin müminin kalbinde zuhur.[3]
b. Görünme, ortaya çıkma, belirme, zuhur etme.[2]
c. İlahi kudretin insanlarda ya da diğer varlıklarda (eşyada) görünmesi.[2][3]
d. Allah'ın adları, nitelikleri ve eylemleri ile varlıklarda yansıması.[2]
e. Kader, talih.[3]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Techiz-i Meyyit

Ölüyü yıkayıp kefenleme.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Teçhiz

Ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara denir.[1]

(1) DİA, C. 7, s. 353

Techiz ve Tekfin

Ölüyü gömülmek üzere hazırlama, yıkayıp kefenleme.[1][2][3][4] Defnetme işlemleri.[3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(4) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tecniz

Ölüyü tabuta koyma.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tedahül-i Cinayet

Birden fazla cinayetin yalnız bir cinayet gibi sayılarak bunlardan birinin kısas veya diyet gibi bir cezayla yetinilmesi durumu.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tedani-Tedelli

Tedani, mukarreblerin, Allah'a yakınlaştırılmış olan meleklerin miracıdır. Tedelli, mukarreb meleklerin inmesidir. Tedani sırasında, Hakk'ın onlara nüzûl ettiği hizaya da bu isim verilir.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Tegābün Sûresi

Kur'ân-I Kerîm'in Altmış Dördüncü Sûresi.(...)

Tegābün Sûresi, Allah'ı Yüceltme (Tesbih) İfadesiyle Başlayan Beş Sûrenin (Müsebbihât) Mushaf Tertibine Göre Sonuncusudur.

Sûre Allah'ın Varlığını Ve Peygamberleri Vasıtasıyla O'na Bağlanmayı, Âhiret Âlemini Ve Buna Hazırlanma Aracı Olan Dünya Hayatını İç İçe Konular Halinde İhtiva Eder. Bu Muhtevayı Üç Bölüm Halinde Özetlemek Mümkündür.

Birinci Bölüm Evrendeki Her Varlığın Allah'ın Yüceliğine Tanıklık Ettiği, Hâkimiyet Ve Övgülerin O'na Mahsus Olduğu Ve O'nun Her Şeye Güç Yetirdiğinin İfade Edilmesiyle Başlar. Ardından Allah'ın Evreni Ve Bunun İçinde İnsanı En Güzel Biçimde Yarattığı, Evrendeki Her Şeye, İnsanların Düşüncelerinde Bulunanlar Dahil Gizledikleri Ve Açıkladıkları Hususlara Vâkıf Olduğu Belirtilir. Geçmiş Dönemlerde Doğru Yolu Gösteren Peygamberler Gönderildiği Halde Küfür Ve İnkâr Yoluna Sapanların Acıklı Bir Âkıbete Mâruz Kaldık-

ları Ve Kur'an'ın Muhataplarının Bu İbret Verici Olaylardan Haberdar Oldukları Bildirilir (Âyet: 1-6). Diğer Bazı Âyetlerde Allah'a, Resulüne Ve "Nur" Diye Anılan Kur'an'a İman Etmenin Lüzumu, Kendisine Gönülden Bağlananlara Allah'ın Daima Yol Göstereceği, Allah'a Ve Resulüne İtaat Etmenin Ve O'na Güvenip Dayanmanın Gereği Vurgulanır (Âyet: 8, 11-13).

Sûrenin **İkinci Bölümü** *Âhirete Dairdir*. Kâfirlerin Ebedî Hayatı İnkâr Ettikleri, Ancak Bunun Mutlaka Gerçekleşeceği Ve Dünyada Sergilenen Davranışların Karşılıklarının Verileceği İfade Edilir. Sûrenin Dokuzuncu Âyetinde Bütün İnsanların Bir Araya Getirileceği Kıyamet Günü "Tegābün Günü" Diye Nitelendirilir. "Alışverişte Birbirini Aldatmak" Mânasına Gelen Tegābün Kelimesi, Rızasını Ve Cenneti Kazanmak İçin Kendilerini Allah'a Adayanlarla Bunun Aksine Hareket Edenlerin Nihaî Gerçeği Görmeleri Ve İnananlarla İnanmayanların Dünyadaki İdDİAları Bakımından İnkârcıların Aldanmış Durumuna Düşmeleri Şeklinde Yorumlanmıştır (Râgıb El-İsfahânî, El-Müfredât, "Gbn" Md.; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 28). Sûrede Ayrıca İman Edip Sâlih Amel İşleyenlerin Cennette, İnkâr Ve Yalanlama Yolunu Tutanların Cehennemde Ebedî Kalacağı Belirtilir (Âyet: 7, 9-10).

Sûrenin **Son Bölüm**ünde Müminlere Hitap Edilerek *Âhiret Âleminin* Mutluluğu İçin Dünya Hayatında Dengeli Ve Erdemli Davranmaları Gerektiğine Dikkat Çekilir. Bu Arada Allah'ın Lutfettiği Nimetlerden Sayılan Eş, Evlât Ve Malın Mümin İçin Bir İmtihan Vesilesi (Fitne) Olduğu Ve Ebedî Saadeti Engellemesi Halinde Düşman Konumunda Bulunacağı Vurgulanır. Rivayete Göre Bazı Sahâbîler, Kureyş İleri Gelenlerinin Din Üzerindeki Ağır Baskıları Neticesinde Medine'ye Hicret Etmek İstemiş, Fakat Mekke'de Kalan Malları Ve Aile Fertleri Yüzünden Vazgeçmişlerdi. Daha Sonra Medine'ye Gidip Önceden Hicret Edenlerin Kavuştuğu Gönül Ferahlığını Görünce Yaptıklarına Pişman Olmuş, Hatta Hicretlerini Engelleyen Aile Fertlerini Cezalandırmak İstemişlerdi. Bu Sırada Nâzil Olan Âyet Yukarıdaki Hususa Temas Etmekle Birlikte Cezalandırma Yoluna Gidilmemesini Tavsiye Etmiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 64; Taberî, XXVIII, 158-161; Vâhidî, s. 341).

Sûre Allah'a Karşı Saygılı Olmayı, Allah'a Ve Resulüne Uymayı, Nefsin Telkin Edeceği Cimrilikten Kurtulup Allah Rızası İçin Harcama Yapmayı Emreden Âyetlerle Sona Ermektedir (Âyet: 14-18).

Tegābün Sûresinde Kâfirlerin Asıl Probleminin *Âhireti İnkâr Etmek* Olduğu Hususuna Dikkat Çekildikten Sonra Müminlerin Hem Kendi İç Muhasebeleri Hem De Aile Fertleri Ve Müslüman Toplumla Münasebetleri Açısından Uyum Ve Yardımlaşma Esasına Uymalarının Gereği Dile Getirilmiştir.

Sûrede Ayrıca Esmâ-İ Hüsnâdan On İki İsim Yer Almakta, Bunların Bir Kısmı Zât-I İlâhiyyenin Kudret Ve Azametini İfade Ederken Diğerleri O'nun Bağışlayıcı Ve Merhamet Edici Yönünü Beyan Etmektedir.(...)[1]

(1) DİA; [TEGĀBÜN SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 40; sayfa: 312

Tek (Üç) Gözlü Mehmed Efendi -İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Tek Kaideli Mezarlar

Sadece baş taşı olan mezarlardır. "Osmanlı döneminde ölen kişinin konumunu, cinsiyetini, işini, saygınlığını baş taşlarına bakarak anlayabilmek mümkündür. (Baykara, 1993) [1]

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e. s.32.

Tek Türbesi-Ahlat

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Tekâsür Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz ikinci sûresi.(...)

Nübüvvetin ilk dönemlerinde indiği anlaşılan Tekâsür sûresinde dünyanın geçiciliğine vurgu yapılır, insanların, gelmesi yakın olan *âhirette dünyada kendilerine verilen nimet ve imkânlardan sorumlu tutulacağı* haber verilir.

Sûrenin **ilk iki âyetinde** *ebedî hayatı* hesaba katmayan insanın dünyada övünebileceği imkânlara ve özellikle bunların çokluğuna yönelik hırsına



işaret edilmektedir. Müfessirler, bazı hadis rivayetlerine dayanarak bu övünç vasıtalarını servet ve nüfus çokluğuyla yorumlamıştır; öyle ki müşrikler geçmiş atalarını bile hesaba katmışlardır. Nitekim başka bir âyette varlıklı ve şımarık kişilerin servetlerinin ve evlâtlarının çokluğuyla övünüp azaba mâruz kalmayacaklarını ileri sürdükleri haber verilir (Sebe' 34/34-35).

Sûrenin **üçüncü ve dördüncü âyetleri** aynı lafzın tekrarından oluşmuş pekiştirmeli bir ifade olup müşriklerin asıl gerçeğe, uzak olmayan bir zaman içinde vâkıf olacakları belirtilir; bundan maksat ölüm ve âhiret merhalelerinin ilkini teşkil eden kabir hayatıdır. Âlimler bu beyandan kabir azabının varlığı sonucunu çıkarmıştır.

Sûrenin **beşinci ve altıncı âyetlerinde** inkârcılara tekrar hitap edilerek kendilerinden, neticede âhiret âlemine intikal edeceklerini ve küfürlerinden dönmedikleri takdirde cehennemle karşılaşacaklarını kesin şekilde bilip kavramaları istenir ve bu sayede bâtıl yoldan vazgeçmelerinin mümkün olduğuna işaret edilir.

Sûrenin **son iki âyetinde** Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr edenlerin *âhirette alev alev tutuşan cehenneme* girecekleri ve dünya hayatında yararlandıkları nimetlerden kesinlikle hesaba çekilecekleri ifade edilir.(...)[1]

(1) DİA; TEKÂSÜR SÛRESİ İdris Şengül, cilt: 40, sayfa: 339

Tekattül

Birbirini kırma, birbirini öldürme, vuruşma, cenk, savaş, mukatele.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Teke Burnu Türbesi-İzmir-Narlıdere

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 277

Tekeli Mustafa Paşa Türbesi-İstanbul-Üsküdar

(1) Haskan, Mehmet Mermi1 a.g.e. s. 645

Tekellüm

Mezar taşı üzerine, ölünün kendi ifadesiymiş gibi yazılan yazılar.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tekfin

a. Kefene sarma, kefenleme.[1][2][3][4][5][6]

b. Kefenlenme.[6]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) DİA, C. 7, s. 353;
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(6) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tekfir

Hz. Muhammed'in vahiy yoluyla alıp insanlara tebliğ ettiği kesin delille sabit olan dinî bir esasın doğruluğunu inkâr edenin kâfirliğine hükmetme anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "örtmek, gizlemek; nankörlük etmek" anlamındaki küfr (küfrân) kökünden türeyen tekfîr "küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek" demektir. Aynı kökten gelen ikfâr da bu mânada kullanılır. Tekfir kelimesi, kök mânası çerçevesinde Kur'an'da ve hadislerde "günahları örtmek, bağışlamak" anlamında geçer (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kfr" md.; Lisânü'l-'Arab, "kfr" md.).

Terim olarak *Allah'tan vahiy yoluyla gelip Peygamber'in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi* ifade eder (Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, IX, 383-384; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhtaśar, I, 223).

İslâm âlimleri yapılan davetin ardından İslâm'ın hak din olduğuna inanmayan dehrî (ateist), müşrik, yahudi, hıristiyan, mürted, münafık gibi değişik inanç ve telakkileri benimseyen bütün grupların kâfir sayıldığını söyler. Bu genel anlamının yanı sıra Mu'tezile âlimleri tekfir kavramına "ihbât" mânası yükleyip terimi, itaat ve isyan türünden amellerden çok olanın az olanı geçersiz kıldığını belirten bir kavram şeklinde de kullanmıştır (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 624-625).

Kur'ân-ı Kerîm'de tekfir kelimesi geçmemekle birlikte aynı kalıptan daha çok fiil şeklinde kelimeler "günahları örtüp bağışlamak" anlamında yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "kfr" md.). Kur'an'da Müslümanlığı kabul ettikten sonra küfür kelimesini söyleyenlerin kâfir olduğu bildirilmiş (et-Tevbe 9/74), müslüman iken dininden dönen kişinin küfre girdiği belirtilmiş (el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/106; et-Tevbe 9/66), iman ettikten sonra kâfir olup inkârda ısrar edenlerin imana döneceklerinin umulmadığı haber verilmiş (Âl-i İmrân 3/90), dolayısıyla bunların tekfir edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberlerden herhangi birini, ilâhî kitapları veya Kur'an'ın bazı hükümlerini, ölümden sonra dirilmeyi ve âhiret âlemini inkâr edenler; Allah'a ortak koşanlar, O'nun "üçün üçüncüsü" olduğunu söyleyenler; âyetlerine karşı mücadele başlatıp Kur'an'ın Allah'tan geldiğine inanmayanlar, Allah'a ve Hz. Muhammed'e karşı muhalefette bulunanlar; Allah'ın haram kıldığını haram saymayanlar; Allah ile, peygamberleriyle, âyetleri ve emirleriyle alay edenler, dilleriyle inandıklarını söyledikleri halde kalpleriyle inkâr edenler (münafıklar) hakkında Kur'an'da kâfir hükmü verilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "kfr", "cdl", "hz'e", "hvđ", "hrm" md.leri).

Diğer taraftan bazı âyetlerde müslüman olduğunun bir işareti olarak selâm veren birine, "Sen mümin değilsin" şeklinde karşılık verilmemesi emredilmiş (en-Nisâ 4/94), savaşa gitmekten korkan münafıklar hakkında "küfre daha yakın" ifadesi kullanılmak suretiyle "müslümanım" diyen kimseleri bazı karînelere dayanıp tekfir etmenin yanlışlığına dikkat çekilmiştir (Âl-i İmrân 3/167).

Hadislerde de tekfir kelimesi yer almamakta, aynı kökten türeyen fiilin geçtiği rivayetlerde bir müslümanı küfre nisbet etmenin ağır sorumluluğuna vurgu yapılmaktadır (Wensinck, el-Mu'cem, "kfr" md.). Hadislerde nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve kendisinin nübüvvetine inanıncaya kadar insanlara karşı mücadele etmekle emrolunduğunu, kelime-i tevhidi söyleyenlerin kanlarının ve mallarının koruma altına alındığını, kıbleye yönelip namaz kılanların ve müslümanların kestiği hayvanın etini yiyenlerin Allah'ın ve resulünün güvencesini kazandığını, dolayısıyla tekfir edilemeyeceğini belirtmiş (Buhârî, "Îmân", 17, "Śalât", 28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 95), müslümana kâfir diye hitap eden kimsenin kendisinin küfre gireceğini haber vermiştir (Müsned, II, 18; Buhârî, "Eymân", 7, "Edeb", 73).

Hadislerde ayrıca Allah'ı ve son peygamberin getirdiği vahyi inkâr edenler, imanlarında şüphe içinde kalanlar, tabiat olaylarının Allah'ın tasarrufunda bulunmadığını söyleyenler, Allah'tan başkasının adına yemin edenler, müslüman olduktan sonra dininden dönenler ve namazı terkedenler kâfir diye nitelendirilmiştir (Müsned, I, 61-62, 300; II, 125; III, 107; Müslim, "Îmân", 34, 37, 44, 125).

Bazı hadislerde namazı terketmek ve babasından başka birinin çocuğu olduğunu idDİA etmek gibi davranışlar için kullanılan küfür kavramının "nankörlük etmek" veya "günah işlemek" mânasına geldiği kabul edilmiştir (İbnü'l-Esîr, II, 121; IV, 185-188).

Meşrû devlet başkanına biat etmeden ölen müslümanın Câhiliye ölümüyle dünyadan ayrıldığını, cehenneme girenlerin çoğunu nankörlük eden kadınların teşkil ettiğini ve yalan söylemenin nifaktan sayıldığını belirten hadislerde de (Müsned, I, 298; Buhârî, "Îmân", 21-22; Müslim, "Îmân", 108-110) küfür, câhiliyet ve nifak kelimeleri "günah işlemek" anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda âlimler küfür kelimesinin dinden çıkmayı (küfr-i ekber), ayrıca günah işlemeyi ve nankörlüğü de (küfr-i asgar) ifade ettiğini söylemiştir (Behnesâvî, s. 66-70, 86-88; Sâmerrâî, s. 183). Havâric, Şîa, Mürcie, Kaderiyye gibi mezhep mensuplarının kâfir olduğuna dair rivayetler güvenilir kabul edilmemiştir (İbnü'l-Vezîr, s. 381-382).

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in tekfir konusundaki tutumunu ortaya koyan çeşitli hadiselere yer verilmiştir.

Bunlardan biri, Resûlullah'ın Mekke'nin fethi için yaptığı hazırlıkları öğrenip bir mektupla aynı yerdeki yakınlarına gizlice haber vermeye kalkışan, ancak bu girişimi hemen öğrenilen Hâtıb b. Ebû Beltea hakkındaki uygulamasıdır. Hz. Ömer onun münafıklığına hükmederek boynunu vurmak için izin talep edince Resûl-i Ekrem Hâtıb'dan açıkla-



ma istemiş, o da bu işi Mekke'de bulunan akrabalarını korumak amacıyla yaptığını belirtmiş, Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'na katılan Hâtıb'ın bu davranışını hata diye nitelendirip onu affetmiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98).

Bir diğer olay, Kur'an'da münafıklar hakkında kullanılan üslûba göre Resûl-i Ekrem'in onlara müslüman muamelesi yapması ve münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazını kıldırmasıdır (krş. Taberî, Câmi'u'l-beyân, X, 260-261). Resûlullah'ın bu hareketi kâfirliğini ilân etmeyenleri İslâmlaştırma siyasetinin bir sonucudur (Reşîd Rızâ, IV, 228-229). Hz. Peygamber'in tutumu ashaba örnek teşkil etmiş ve zaman zaman vuku bulan nifak hareketleri günah şeklinde değerlendirilmiştir (Müsned, I, 61-62; Buhârî, "Fiten", 2; İbn Asâkir, s. 405).

Hz. Ebû Bekir'in zekât vermek istemeyenlere karşı savaş açmasının sebebi, İslâm'ın şartlarından olan bir esasın iptal edilmek istenmesi ve bunun devlete karşı bir ayaklanma niteliği taşımasıydı. Hz. Ali'nin, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan muhaliflerine kâfir diyen taraftarlarına onların kâfir değil isyan eden kardeşleri olduğunu söylemesi de bu konuda bir kanıt teşkil etmektedir (Ebû Hanîfe, er-Risâle, s. 69; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-i'tizâl, s. 160).[1]

(1) DİA; [TEKFİR - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 40; sayfa: 351

Tekfir Konuları

1. Tabiat felsefesi. Maddenin yapısı ve özellikleri hakkında ileri sürülüp evrenin yaratılış ve işleyişinde ilâhî ilim, kudret ve iradeyi kabul etmeyen veya bunu ikinci derecede sayan görüşler. Buna göre evrenin kadîm ve yaratılmamış olduğuna inananlar küfre nisbet edilmiştir (Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 105; Gazzâlî, el-İḳtiśâd, s. 250; Kādî İyâz, II, 1076). Ancak kelâm âlimlerinin çoğunluğu maddenin yapısına ve niteliklerine dair bilgilerin tekfir konusu sayılamayacağını kabul etmiştir. Her ne kadar Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi kelâmcılar maddenin cevherlerle arazlardan meydana geldiğine ve arazların cevherlerde bilkuvve bulunduğuna inananları tekfir etmişse de (el-Farḳ, s. 139) bu isabetli görülmemiştir. Zira maddenin yapısı ve özellikleri bilimsel bir konudur ve bu alandaki bilgiler sürekli gelişmektedir.

2. Ulûhiyyet. Allah'ın varlığını, birliğini veya sıfatlarını inkâr eden kimsenin tekfir edileceği hususunda bütün kelâmcılar görüş birliği içindedir. İbn Cerîr et-Taberî, erken devir Eş'ariyye kelâmcıları ve Mu'tezile'den Ebü'l-Kāsım el-Büstî gibi âlimlerin Allah hakkında bilinmesi gereken hususları delillerine dayanarak bilmeyenlerin tekfir edileceğini ileri sürmüş, ancak âlimlerin çoğunluğu bunu isabetli bulmamıştır (İbn Fûrek, s. 150-152, 228; İbn Hazm, IV, 77). Kelâmcıların Allah hakkında tekfire konu teşkil ettiğinde birleştikleri inançlar şöylece sıralanabilir: Allah'a ortak koşmak, O'ndan başkasına tapmak veya dua etmek, Allah'tan başka bir varlık üzerine onu yaratılmışların üstünde bir konumda görerek yemin etmek, Allah'a acz, eksiklik, ihtiyaç, zulüm, hikmetsizlik, ihanet ve yalan nisbet etmek, O'nun gaybı bilmediğini söylemek, Allah'ın yaratıklarına hulûl edip onlarla birleştiği görüşünü benimsemek ve O'nu yaratıklarına benzetmek, Allah'ın evrendeki varlık ve olayları ilmi ve iradesiyle takdir ettiğine inanmamak (Eş'arî, II, 447; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-i'tizâl, s. 151-152). Bunların dışında mezheplerin ileri sürdüğü bazı tâli hususlar tekfirle ilişkilendirilmemesi gereken meselelerdir. Selefiyye'nin Allah'ın zâtıyla arş üzerinde bulunduğuna, Hz. Mûsâ ile arada bir hicab olmadan konuştuğuna ve ilâhî kelâmın ezelî olduğuna inanmayanları tekfir etmesi (Ahmed b. Hanbel, s. 68-69; Buhârî, s. 119-128; Dârimî, s. 346-356); Sünnî kelâmcılarının Allah'ın zâtına zâit ezelî sıfatlarının mevcudiyetine, O'nun bir yerde ve yönde bulunmaktan münezzeh bulunduğuna, insana ait fiilleri gerçekleşmesi sırasında doğrudan doğruya yaratmadığına ve Allah'ın âhirette müminlerce görüleceğine inanmayanları küfre nisbet etmesi (Nesefî, II, 629, 652, 675; İbn Ebû Şerîf, s. 322-325; İbn Nüceym, V, 202-203); Mu'tezile'nin Allah'ın zâtına zâit kadîm sıfatlarının varlığına, zâtıyla bir mekânda mevcudiyetine, âhirette bir mekânda görüleceğine, insana ait fiillerin yanı sıra kötülükleri de yarattığına ve Kur'an'ın mahlûk olmadığına inananları İslâm dışı sayması (Eş'arî, II, 464; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 233, 275, 277; Ebü'l-Kā-

sım el-Büstî, s. 114-124; İbn Hazm, II, 351; V, 76-78) bu tür örneklerdendir.

3. Nübüvvet. Allah'ın, emirlerini tebliğ etmek üzere ilk olarak Hz. Âdem'i, son olarak Hz. Muhammed'i ve bu ikisi arasında sayıları bilinmeyen pek çok kişiyi peygamber seçip gönderdiğine inanmamak, nübüvveti kesinlikle sabit olan peygamberlerden bir kısmına inanırken diğerlerini benimsememek, onların ilâhî emirleri tebliğ ederken yalan söylediklerini veya peygamberlikleri sırasında kasten günah işlediklerini ileri sürmek, peygamberlerin yolundan gitmeye rıza göstermemek âlimler tarafından ittifakla tekfir edilmeyi gerektiren davranışlar arasında zikredilmiştir. Selefiyye ve Kerrâmiyye mensupları peygamberlerin büyük günah işleyebileceğini söyleyenleri tekfir etmez (Yahyâ b. Hüseyin, el-Cümle, II, 313; Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 84; İbn Hazm, IV, 11, 18, 57; V, 75, 94-95; Kādî İyâz, II, 1068-1070, 1098; Seffârînî, Levâmi', II, 263). Hz. Muhammed'le ilgili tekfir konuları da şunlardır: Onun getirdiği kesinlikle bilinen vahiyleri inkâr etmek, nübüvvetin onunla nihayete ermediğini, kendisinden sonra peygamber geldiğini veya geleceğini ileri sürmek, ona ulûhiyyet atfetmek, isrâya ve aynı mânada kullanılanmi'raca inanmamak, insanların en faziletlisi olduğunu kabul etmemek (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 293; Bağdâdî, s. 223; İbn Hazm, IV, 52-53; Gazzâlî, Fayśalü't-tefriḳa, s. 45-47; Nesefî, I, 296).

4. Âhiret. Kıyametin vuku bulacağını, insanların diriltilerek dünyadaki inançlarıyla yaptıkları amellerden hesaba çekileceğini, bunun ardından cennete veya cehenneme konulacağını inkâr etmek ve bu inanca tamamen ters düşen tenâsühe inanmak ittifak edilen tekfir konularındandır (İbn Hazm, IV, 137; V, 65, 85; İbn Nüceym, V, 206; Ali el-Kārî, s. 195). Cennetle cehennemin sona ereceğine, halen yaratılmış veya yaratılmamış olduğuna inananları tekfir etmek ilgili nasların farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır (Buhârî, s. 121-122; Bağdâdî, s. 150-151).

5. Kur'ân-ı Kerîm. Kur'an'ın tamamını veya bir kısmını inkâr etmek, onu Allah'ın kelâmı ve peygamberine verdiği mûcizesi diye kabul etmemek, benzerinin oluşturulabileceğini ileri sürmek, içerdiği gayb haberlerinin yanı sıra va'd ve vaîdlerine inanmamak, muhtevasını kusurlu bulmak, âyetlerini kasten değiştirmek yine âlimlerin tekfire yol açtığını söyledikleri hususlardandır. Selefiyye'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Mu'tezile'nin ise mahlûk olmadığını savunanları tekfir etmesi ise isabetsiz bulunmuştur.

6. Hadis ve sünnet. Az sayıdaki mütevâtir hadisi ve fiilî tevâtürle sabit olan sünnetleri reddetmenin kişiyi tekfire sevkettiği konusunda âlimler ittifak etmiştir (İbnü'l-Vezîr, s. 387). Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti onun İslâm anlayışını ve müslüman hayat tarzını temsil eder. Abdullah b. Mes'ûd sünneti terketmenin küfre yol açtığını söylemiş, ancak bunun tamamıyla sünnetten yüz çevirmek anlamına geldiği kabul edilmiştir (Dârimî, "Śalât", 46; Ressî, I, 127; Behnesâvî, s. 198). Bundan hareketle âlimlerin çoğunluğu bir problem taşımayan meşhur hadisleri reddedenleri de tekfir etmiştir. Âhâd hadislerin sübûtu zannî olduğundan bunları reddeden kimse tekfir edilmez. Selefiyye mensupları sahih âhâd hadisleri inkâr edenlerin tekfir edileceğine hükmetmişse de çoğunluk bunu isabetli görmemiştir.

7. İcmâ. Mu'tezilî kelâm âlimi Nazzâm'dan (ö. 231/845) itibaren icmâın din alanında kesin delil sayılıp sayılmadığına ilişkin tartışmalar varsa da zarûrât-ı dîniyye konusunda icmâ bulunduğunda ittifak edilmiştir. Dinden olduğu kesinlikle bilinen inanç ve amelleri inkâr edenlerin tekfir edileceği yolunda fikir birliği vardır. Beş vakit namazla onun kılınış şekli ve haccın edası bunun örneklerindendir. Ancak icmâa muhalefet edenlerin tekfir edilemeyeceğini ileri sürenler de vardır.

8. Nasları te'vil etmek. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâtürîdî, Eş'arî, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Zemahşerî gibi âlimlerin çoğunluğuna göre nasları usulüne uygun biçimde te'vil etmek tekfire konu teşkil etmez, çünkü te'vil bir anlama faaliyetidir. Te'vilden uzak durmaya çalışan Ahmed b. Hanbel'in de bazı nasları te'vil etmek mecburiyetinde kalması bunu kanıtlamaktadır. Ancak dinin ana ilkelerini ortadan kaldırmaya yönelik bâtınî te'villerin imanla bağdaşmadığı açıktır. İlmî te'vil usullerine uyulması



halinde bazan hatalı da sayılsa âlimlerin yaptığı te'villerden ötürü tekfir edilmesi isabetli değildir. Aksi takdirde ashap dahil olmak üzere âlimlerin çoğunluğu bunun kapsamına girer . Te'villerinden ötürü Mu'tezile kelâmcılarının ilâhî sıfatlar konusunda Sünnîler'i, Sünnîler'in de Mu'tezile'yi, diğer mezhep mensuplarının da birbirlerini tekfir etmesinin bu genel kurala uymadığını belirtmek gerekir.

9. İslâm diniyle alay etmek. Allah ile, peygamberlerle, Hz. Muhammed'le ve onun sünnetiyle diğer peygamberlerin sünnetleri, ilâhî kitaplar, melekler, âhiret, ibadetler gibi İslâm'ın temel hükümlerinden biriyle alay etmenin, hakarette bulunmanın veya bunlardan birini hafife almanın tekfir sebebi teşkil ettiği hususunda âlimler ittifak halindedir. Tebük Seferi esnasında müslümanların Bizanslılar'la savaşmasını alay konusu haline getiren münafıkların özür beyan etmelerine rağmen kâfirliklerine hükmedilmesi (et-Tevbe 9/66) bu meseleye ilişkin bir delil kabul edilmiştir. Din âlimlerine kızmak veya kıyafetleriyle alay etmek gibi sübjektif değerlendirmelere açık olan bazı meseleler aynı kapsam içinde görülmüşse de bu fikir isabetli bulunmamıştır.

10. Haramları helâl, helâlleri haram saymak. Yapılması kesinlikle haram olan fiilleri helâl kabul etmenin veya yapılması helâl olan bir fiili haram saymanın tekfir konusu teşkil ettiğine dair âlimler arasında ittifak vardır. Çünkü bir şeyin helâl, haram veya farz kılınması Allah'a ait bir hükümdür ve imanın esası buna boyun eğmekten ibarettir. Ancak farz, haram veya mubah oluşu kesin delile dayanmayan fiiller bu kapsama girmez. Namazın kazâ edilemeyeceğini söyleyenlerin tekfir edilmesi buna dair örnekler arasında yer alır (Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, II, 416-417; VII, 500; VIII, 208; Bağdâdî, s. 132-133, 153, 222).

11. Tevessül. Ulûhiyyet niteliklerinden birini taşıdığına veya insanın hidayet ve dalâleti üzerinde tasarruf gücü olduğuna inanılan bir kimseyle Allah'a tevessülde bulunmak yahut dua ve niyazları buna sunmak şirk anlamına gelir. Ancak ulûhiyyet vasfı atfetmeden dualarını sadece Allah'a arzederek sâlih kullarla tevessülde bulunmak tekfire konu teşkil etmez. Selefiyye'nin meşrû sınırlar içinde kalan tasavvuf ehlini bile tekfir etmesi aşırı bir tutum olarak görülmüştür. Zira bazı yanlış davranışları bulunsa da tasavvuf önderlerini putlarla, müridlerini de Câhiliye devri müşrikleriyle aynı konumda tutmak yanlış bir kıyastır. Mürid mürşidini Allah'a itaat eden sâlih bir kul olduğu düşüncesiyle sevmekte ve ona herhangi bir ulûhiyyet niteliği atfetmemektedir.

12. Sadece kâfirlere mahsus olan fiilleri işlemek. Güneş, ay, yıldızlar, ateş, insan, hayvan gibi nesnelere veya puta tapmak, gayri müslimlere mahsus ibadetleri icra etmek, onlara ait dinî kıyafetleri giymek, kendilerine kâfir demekten kaçınmak, Allah'ın azabından emin olmak veya rahmetinden ümit kesmek küfür alâmetleri şeklinde değerlendirilmiştir. Dinî bir alâmet saymamak şartıyla gayri müslimlerce kullanılan elbiseleri giymeyi tekfir konusu yapanlar varsa da bunun yanlışlığı açıktır.

13. Küfür kelimelerini söylemek. Bir müslümanın imanla bağdaşmayan küfür kelimelerini (elfâz-ı küfür) bilerek ve benimseyerek söylemesi başlıca tekfir konularından biri kabul edilmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi âlimler kasten küfür lafızlarını söyleyenlerin tekfir edilemeyeceğini ileri sürmüşse de bu görüş isabetli bulunmamıştır (İbn Hazm, III, 244-245). Küfür kelimelerinin hangi sözlerden ibaret olduğu hususu tartışmalı ve sübjektif unsurlar içermekle birlikte bu konuda Kur'an'da ve sahih sünnette belirlenen küfür lafızlarını esas almak gerekir; bunlar da dinden sayıldığı kesinlikle bilinen inanç ve davranışları iptal eden sözlerdir.

14. Büyük günah işlemek. İslâm âlimlerinin çoğunluğu büyük günah işlemenin tekfire konu teşkil etmediği görüşünde birleşmişse de Hâricîler küçük günah işleyenleri bile tekfir etmiştir. Mu'tezile mensupları, tövbe etmediği takdirde büyük günah işleyenlerin âhirette kâfir muamelesi göreceğini ileri sürmüştür. Sünnî ve Şiî kelâmcılarına göre dinin emir ve yasaklarına uymamaktan kaynaklanan büyük günahlar sebebiyle müslümanlar tekfir edilemez. Sünnîler arasında büyük günah işlemenin tekfire konu olan tek istisnası namaz kılmayı sürekli terketmektir. Ahmed b. Hanbel,

Abdullah b. Mübârek, İshak b. Râhûye gibi Selefiyye mensupları konuyla ilgili bir rivayeti ve ashaba nisbet edilen bir görüşü delil kabul edip hiç namaz kılmayan kimseleri tekfir etmiştir. Ancak bu görüş diğer Sünnî âlimlerince isabetli görülmemiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin büyük günah işleyen Hâricîler'le Mu'tezile mensuplarını tekfir etmesi de Sünnîler'in tekfire ilişkin görüşleriyle bağdaşmaz. Büyük günah işleyenleri tekfir etme anlayışı naslarda günah sayılan fiiller için küfür, fısk, nifak gibi kelimelerin kullanılmasından, ayrıca dinden çıkaran büyük küfürle günah işlemeyi ifade eden küçük küfür, mutlak nifak ve fısk ile mukayyet nifak ve fısk ayırımının yapılamamasından kaynaklanmıştır.

15. Ashaba dil uzatmak. Ashap hakkında saygısız ifadeler kullanmak ve onları küfre nisbet etmek Sünnîler'e göre tekfir konusudur. Çünkü Kur'an ve Sünnet'i sonraki nesillere intikal ettiren ashabı tekfir etmek, İslâm dininin ana kaynaklarına güvenmeyi ortadan kaldıracağı gibi Allah'ın ashaptan razı olduğu gerçeğiyle de (et-Tevbe 9/100; el-Feth 48/18) bağdaşmaz (geniş bilgi için bk. Topaloğlu, s. 78-84).

16. Siyaset. Hâricîler'in kendi siyasî düşünceleriyle ilâhî hükümler arasında bağ kurarak, verdikleri kararlara uymayan Ali b. Ebû Tâlib'in yanı sıra kendilerine muhalif bütün müslümanları tekfir etmesinin ardından İmâmiyye'ye bağlı Şiîler'in meşrû halife olan Ali b. Ebû Tâlib'e karşı çıkanları ve Sünnîler'in haklarında icmâ bulunduğu için Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetini inkâr edenleri tekfir etmesinden itibaren siyasî meseleler tekfire konu teşkil etmeye başlamıştır .

Siyasete ilişkin tekfir, "Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" meâlindeki âyet (el-Mâide 5/44) etrafında meydana gelmiştir. (...)

Müslüman olduğunu söyleyen, fakat tekfiri gerektiren inanç ve davranışları benimseyenlerin tekfir edilmemesi, Müslümanlığı kabul ettikten sonra küfür kelimesini söyleyenlerin küfre gireceğini (et-Tevbe 9/74) ve iman ettikten sonra küfre dönüp inkârlarında aşırı gidenlerin tövbelerinin kabul edilmeyeceğini (en-Nisâ 4/137) bildiren Kur'an'daki hükümle bağdaşmadığı ve dinin yozlaşması sonucunu doğurduğu açıktır.

Ancak tekfir kişi temelinde değil ilke temelinde yapılmalıdır. Bunun yanında Allah'a ve resulüne iman edip onları seven bir müslümanın, İslâm'ın inanca ve davranışlara ilişkin ilkelerinin ayrıntıları konusunda yoruma bağlı şekilde farklı hükümleri benimsediği gerekçesiyle tekfir edilmesi, önemli dünyevî sonuçlar doğuran yanlış bir tutumdur. Zira müslüman iken kâfir olduğuna hükmedilen kişi ile müslümanlar arasındaki kardeşlik bağı sona erer; hakkında nikâh, miras, kestiği hayvanın etinin yenmemesi, cenaze namazının kılınmaması vb. konularda yeni dinî durumlar ortaya çıkar (Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-müte'allim, s. 14; Bağdâdî, s. 222).

Tekfirde asıl kabul edilen şey, Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği kesinlikle bilinen vahiy konusunda açıkça yalanlamaktır. Vahyin doğru biçimde anlaşılması, İslâm'ın ana ilkelerine dair yöntem bilgisine ve nasları yorumlama birikimine sahip bulunmayı gerektirir. Bu da bir müslümanı tekfir etmenin kolay bir iş olmadığını kanıtlar.

Tarihte ve günümüzde görüldüğü gibi bir müslümanı din anlayışında veya nasları yorumlamasındaki yanlışlarından dolayı tekfir etmek yerine İmam Şâfiî'nin belirttiği üzere hata ettiğini söylemek daha doğru bir yöntemdir (İbn Asâkir, s. 338). Zira küfür belli bir mezhebin görüşlerine muhalefet etmekle değil *zarûrât-ı dîniyyeye inanmamakla* vuku bulur, bu da kişinin sadece Allah'ın bildiği iç dünyasına vâkıf olmayı gerektirir. (...)(1)

(1) DİA; [TEKFİR - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 40; sayfa: 351

Tekfir Şartları



Tekfir genelde kelâm ilminin konuları arasında yer alır. Gazzâlî'nin bu hususu fıkhî bir mesele olarak kabul etmesi (el-İḳtiśâd, s. 246-248) tekfirin doğurduğu sonuçlar bakımından olmalıdır. Nitekim fıkıh kitaplarında yer alan "ridde" bölümünde de konu aynı mahiyette işlenmektedir. Tekfir hususunda farklı mezheplere mensup âlimlerin belirlediği temel şartlar şöylece özetlenebilir:

1. Allah'tan başka bir ilâh bulunmadığına, Hz.

Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna ve O'ndan vahiy getirdiğine kesinlik derecesinde inanan bir kimsenin küfre nisbet edilebilmesi için onun bu inancını terketmesi veya ona aykırı inançları benimsemesi gerekir. İster inanca ister davranışa ilişkin olsun zarûrât-ı dîniyye içinde yer alan bir esası inkâr eden kişi dinden çıkar ve kâfir muamelesi görür; bütün İslâm âlimleri bu hususta ittifak etmiştir (Bağdâdî, s. 9; İbn Hazm, III, 246, 266-267; Gazzâlî, Fayśalü't-tefriḳa, s. 63, 86-87; İbnü'l-Vezîr, s. 375-377). (...)

2. Ehl-i kıble tekfir edilemez. Zira ehl-i kıblenin dinden sayıldığı kesinlikle bilinen bütün ilkelere inandığı kabul edilir (İbn Asâkir, s. 408-409; Ali el-Kārî, s. 162; Keşmîrî, s. 16-17).

3. Âlimler arasındaki ihtilâflı meseleler tekfire konu teşkil etmez. Çünkü âlimlerin bir meselede farklı görüşler ortaya koyması onun İslâm dinine ait kesin bir ilke durumunda bulunmadığı anlamına gelir.

4. İlzâmî (dolaylı) yöntemle insanlar tekfir edilemez. Zira kişinin, benimsediğini açıkça belirtmediği halde bazı münasebetlerle beyan ettiği görüşlerinden hareketle üretilen düşünceler o kişiye değil onları üretene aittir (İbn Hazm, III, 294; Kādî İyâz, II, 1084-1085).

5. Tekfir şartlarını belirlemekle yetinip insanları tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü kişiyi tekfir edebilmek için onun kalbindeki inancı bilme zarureti vardır. Bu sebeple âlimler bir kâfiri müslüman kabul etme hususundaki yanılmayı bir müslümanı kâfir kabul etmekteki yanılgıdan daha hafif bulmuştur (Gazzâlî, el-İḳtiśâd, s. 251).

100 ihtimalden 99'u kişinin kâfirliğine, biri de Müslümanlığına imkân tanıyorsa onun müslüman olduğuna hükmedilmelidir (İbn Nüceym, V, 210; Ali el-Kārî, s.162). 6. Bilmeden bazı yanlış inançları benimseyen kimse tekfir edilemez, zira bilgisizlik mazeret kabul edilmiştir. Bundan dolayı müslümanın öncelikle insanı küfre düşüren inanç ve davranışları öğrenmesi dinî bir görev sayılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 367).[1]

(1) DİA; [TEKFİR - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 40; sayfa: 351

Tekfir Tarihi

Tekfir meselesinin ashap devrinin sonlarına doğru ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu problem, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında vuku bulan Sıffîn Savaşı'nda halifenin ordusunda bulunan ve daha sonra Hâricîler diye anılan bir grubun, isyancılarla savaşılmasını emreden ilâhî hükmü terkedip ihtilâfı çözmek için hakeme başvurulmasına rıza gösteren Hz. Ali ile Muâviye'yi ve bunu onaylayan ashabı tekfir etmesiyle başlamıştır (Hayyât, s. 102; Eş'arî, I, 4-5; II, 452). Bunlara göre Allah'ın indirdiği âyetlerle hükmetmeyenlerin kâfir sayıldığı âyetle sabittir (el-Mâide 5/44). Bunun yanında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ali b. Ebû Tâlib'in onun vasiyeti gereği hilâfete gelmesini savunan ve Şîa diye anılan grup içindeki aşırı zümreler de ashabın çoğunu tekfir etmiştir (Hayyât, s. 104; Sâmerrâî, s. 26).

Bu iki zümrenin karşısında Ehl-i sünnet'i teşkil edecek olan müslüman çoğunluğu, siyasî ihtilâflara karışanların veya başka türden günah işleyenlerin tekfir edilemeyeceğine hükmetmiş, meşrû halifeye baş kaldıranlar günahkâr sayılmakla birlikte bu konudaki kesin hükmün Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylemiştir (Nevbahtî, s. 13-17; Hüseyin Atvân, sy. 28-29 [1985], s. 55-66). Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin belirttiğine göre ortaya çıkmaya başlayan ilk itikadî mezheplerin mensupları başta ashap olmak üzere muhaliflerini tekfir etmeyi sürdürmüş ve bu durum umumi bir iptilâ halini almıştır (Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-müte'allim, s. 11; İbn Asâkir, s. 338). (...)

Başlangıçta büyük günah işleyen müminin dinden çıkıp çıkmadığı konusuyla sınırlı kalan tekfir mezheplerin teşekkülünden sonra farklı bir boyut kazanmış ve mezhep mensupları hemen her meselede muhaliflerini tekfir etmeye yönelmiştir.

Bu arada gayri müslimlerin tekfir edilmesi konusuna da temas edilmiştir. İslâm âlimleri, başta hıristiyanlar ve yahudiler olmak üzere Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden bütün din mensuplarının kâfir sayıldığı ve bunları tekfir etmeyenin tekfir edilmesi gerektiği noktasında birleşmiştir (İbn Hazm, IV, 77; Kādî İyâz, II, 1065).

İslâm'ın ana ilkelerine aykırı inançları benimseyen ve Gāliyye içinde zikredilen Bâbekiyye, Bâtı-

niyye, Beyâniyye, Hâbıtıyye, Hulûliyye, İbâhiyye, Karmatîler, Meymûniyye, Mukannaiyye, Sebeiyye, Seb'iyye, Tenâsühiyye, Yezîdîler gibi aşırı fırkaların tekfir edilmesi hususunda da âlimler ittifak etmiştir (Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 163-165; Bağdâdî, s. 222-223, 253-281). (...)

Ehl-i kıbleyi tekfir etmemeyi bir ilke olarak benimseyen Ehl-i sünnet âlimleri muhaliflerini sadece hataya nisbet edip tekfirden uzak durduklarını ileri sürmüştür (Şerhu'l-'Akīdeti't-Tahâviyye, s. 299). (...) Öte yandan Ebû Hanîfe'nin ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği hususunda ortaya koyduğu esas hemen bütün Sünnî âlimleri tarafından benimsenmiştir. İmanın tarifi, imanı teşkil eden unsurlar, iman-amel münasebeti ve tekfir gibi konuların işlenmesi sırasında söz konusu âlimlerin tutumu bunu ispat etmektedir. Ancak ehl-i bid'at mensuplarının Sünnîler'e yönelik aşırı tekfir faaliyetleri ve fırkalar arası cedel ağırlıklı tartışmalar sırasında Ehl-i sünnet mensuplarınca bunlara karşılık verme bağlamında Ebû Hanîfe'nin koyduğu kurala uyulmadığı görülmektedir. (...)[1]

(1) DİA; [TEKFİR - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 40; sayfa: 351

Tekiner, Efdaleddin

T.T.K Ktp./Tasnif No: AV 351-3, c.114

Nedim ve Damat İbrahim Paşanın Mezarları, IX. Türk Tarih Kongresi (21-25 Eylül 1981), S.174-177, T.T.K. Yay., 1989, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tekirdağlı Baba Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Tekke

Bir tarikata mensup dervişlerin, şeyhin iradesi altında zikir ve ibadet ettikleri, tarikat törenlerini düzenledikleri ve içinde tarikatın gerektirdiği şekilde yaşadıkları yer, dergâh.[1][2][3][4][5][6] İslâm tarikatlarına mahsus bu hanelerin küçüğüne zaviye, büyüğüne dergâh, çok büyüğüne asitane denilir. Mevlevi tekkelerine Mevlevihane tabir edilir. Her tekkenin mutlaka bir şeyhi ve büyüklüğüne göre yeteri kadar dervişi vardır. Bir iki dervişli ve hücreli zaviyelerden yüzlerce dervişin hizmet verdiği asitanelere kadar çeşitli büyüklükte olanları mevcuttur. Tekkeler, o tarikatları seven, şeyhine bağlanan muhip, kadınsa muhibbe denen kişilerin varlıklı olanlarınca yaptırılan vakıf eserleridir.[7]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Albayrak, Nurettin. a.g.e.
(5) Akay, Hasan. a.g.e.
(6) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(7) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.

Tekke Baba Türbesi-Bolu

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 204

Tekke Dede Türbesi-İzmir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 279

Tekke Köyü Türbesi-Sinop

(1) Çal, Halit. a.g.e. s. 336

Tekke Türbesi-Sivas-Şarkışla

(1) Gökbel, Ahmet. a.g.e. s. 12

Tekkeler

Vaktiyle tekkeler birer ilim yuvası olarak tesis edilmişlerdi. Dini esaslar ve yüksek ilimle donanmış insanlar, buralarda kâmil ahlak, temiz bir ruh ve insan karakterlerinin esaslarını öğrenmek suretiyle, ahlakın ruhunu yükseltmeye çalışıyorlardı.[1]

(1) Günaltay, M. Şemseddin, a.g.e., s.188



Tekmil-i Enfas

Ölme.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tekmillemek

Öldürmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Teknik

Bir sanat, bir bilim, bir meslek dalında kullanılan metotların tüm davranış hali. Metot, yol, yöntem. (Türkçe sözlük, 1959,748) [1]

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e. s.14.

Tekritiyye Türbesi-Suriye

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 9 s. 318

Tekvin

a. Yaratma, oluşturma, meydana getirme, var etme.[1]

b. Yaratış, yaradılış.[1]

c. Dünyanın yaratılışı, Âdem'le Havva'nın cennetten kovuluşu, Hz. İbrahim'in soyu gibi on bir bölümlük edebi türleri içeren Torah'ın ilk kitabı.[1]

d. Yok olanı, yokluktan varlık alanına çıkarmak demektir. Allah'ın fiili sıfatlarından biridir. Allah Teâlâ, tekvin sıfatıyla yokları, yokluktan varlık sahasına çıkarır, yaratır.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Akay, Hasan. a.g.e.

Tekvîr Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in seksen birinci sûresi.(...)

Kıyametin kopmasını ve Kur'an'ın vahiy ürünü oluşunu konu alan Tekvîr sûresinde Allah tarafından konulan tabiat kanunlarının değiştirilerek güneşin, yıldızların, dağların, denizlerin, vahşi hayvanların tersine çevrileceğine temas edilir; ardından büyük hesap gününün kısa tasviri yapılır ve o gün kişinin ebedî hayat için önceden neler hazırladığının bilincinde olacağı belirtilir (âyet: 1-14).

Tabiatın işleyişine dair birçok âyette görüldüğü üzere yıldızların çeşitli görünümlerdeki seyrine, kararmaya yüz tutan geceye ve ağarmaya başlayan sabah vaktine yemin edilerek Kur'an'ın vahiy eseri olduğu ifade edilir, onun değerli ve itibarlı bir elçi (Cebrâil) tarafından Resûlullah'a getirildiği bildirilir. Ardından "arkadaşınız" diye nitelendirilen Hz. Muhammed'in inatçı inkârcıların idDİA ettiği gibi bir mecnun olmadığı, gayb âlemine ait gerçekleri gizlemediği, bildirdiği tebliğin şeytandan gelmediği vurgulanır (âyet: 15-25).

Sûrenin **son dört âyeti**, "Bu açık gerçeklere rağmen siz nereye gidiyorsunuz?" sorusuyla başlar ve Kur'an'ın doğru yola girmek isteyen herkes için bir uyarıcı ve öğütçü olduğu vurgulanır; ancak doğru yola girme talebinin ilâhî irade doğrultusunda yapılmasının şart koşulduğu belirtilir.

Rivayete göre, sûrenin son âyetlerinde dileyen kimsenin doğru yola girebileceğinin ifade edilmesi üzerine Ebû Cehil, "Bu husus kendi isteğimize bağlıdır, uygun görürsek bu yola gireriz, görmezsek girmeyiz" demiş, bundan dolayı sûrenin ilâhî iradeyle ilgili âyeti inmiştir (Taberî, XXX, 105; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 230).

Tekvîr sûresinde kelimelerin ve cümlelerin sıralanışıyla âyet sonlarındaki seciler kulağa hoş gelen sesler taşırken fesahat ve belâgat açısından da üstün bir hâkimiyet hissedilir. Sûrede aynı dönemde nâzil olan diğer sûrelerde görüldüğü gibi insana sorumluluk duygusu veren âhiret hayatına vurgu yapılır.

Gayb âlemine ait bu hayatın mevcudiyetini haber veren Hz. Muhammed'in Hak elçisi, tebliğlerinin de vahiy ürünü olduğu bildirilir. Tekvîr'den sonra gelen İnfitâr ve İnşikâk sûreleri de hem isimlerinin mânası ("Gök yarılıp tabiatın düzeni bozulduğu zaman ...") hem de muhtevaları bakımından Tekvîr sûresine benzer.

Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, "Kıyamet gününü çıplak gözle müşahede eder gibi görmek isteyen kimse 'İze'ş-şemsü küvvirat', 'İze's-semâü'nfetarat', 'İze's-semâü'nşekkat' sûrelerini okusun" buyurmuştur (Müsned, II, 27; Tirmizî, "Tefsîr", 74).

Vahyin insanlara ulaşmaya başladığı dönemlerden itibaren dine karşı ilgi duymayan kişilerin en önemli sorunu *âhiret hayatını inkâr etmeleri ya da âhiret gününe inanmakla birlikte vukuunu çok uzak gördüklerinden davranışlarının uhrevî sorumluluğunun farkına varmamalarıdır*. Bu sebeple Kur'an'da ve hadislerde Allah'a ve âhiret gününe iman etmenin önemine çokça vurgu yapılmaktadır.

Abdullah b. Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'a erken sayılacak bir yaşta saçla-

rına ak düşmesinin sebebini sorunca Resûlullah, "Beni Vâkıa, Amme yetesâelûn ve İze'ş-şemsü küvvirat sûreleri ihtiyarlattı" demiştir (Heysemî, VII, 37; bk. İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 343).

Tekvîr, önceki peygamberlere verilen Tevrat, Zebûr ve İncil'in fazilet açısından Kur'an'daki karşılıklarından başka Resûl-i Ekrem'e has olmak üzere inzal edilen "mufassal" sûrelerdendir (a.g.e., s. 224-225). (...)[1]

(1) DİA; [TEKVÎR SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 40; sayfa: 391

Telef

a. Yok etme, mahvetme, öldürme.[1][3][4][5]

b. Boşuna harcama.[5]

c. Bozulma, harap olma, ölme.[2][5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(5) Kanar, Mehmet. a.g.e.

Telef Etmek

a. Öldürmek, mahvetmek, yok etmek.[1][2][4] Gereksiz yere, bir hiç uğruna öldürmek. B. Boşu boşuna harcamak.[3][4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kanar, Mehmet. a.g.e.

Telef Olmak

Mahvolmak, ölmek,[1][2] gereksiz yere, boşu boşuna bir hiç uğruna ölmek.[3][4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kanar, Mehmet. a.g.e.

Telerik

Ölen kimsenin ardında bıraktığı eşyaları ve hatıraları.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Telhid

a. Mezar üzerine lahit yapma.[1][2]

b. Mezar kazma.[1]

c. Ölü gömme.[1]

d. Gömme.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Telkin

a. Ölüyü gömdükten sonra, kabir sualine yardımcı olacağı inancı ile yapılan dua.[2] Ölünün defnedilmesinden hemen sonra, kabri başından ayrılmadan bir süre beklenmesi, Kur'an okunarak ölünün ruhuna bağışlanması ve onun için istiğfar edilmesi, ona kabir sorularına kolaylıkla cevap vermesi için hitap edilmesi.[3]

b. Gömüldükten sonra imam tarafından mezar başında ölüye hitaben söylenen sözlere ve dualara verilen isim.[1]

c. Tarikata yeni girmiş bir müride şeyhin zikir öğretmesi.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Akay, Hasan. a.g.e.
(4) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 28, s. 385

Telkinde bulunmak

Ölüm döşeğindeki kişiye kelime-i tevhidi, definden sonra ölüye iman esaslarını hatırlatma.

Sözlükte "bir şeyi hatırlatmak, bir inancı, duygu ve düşünceyi aşılamak" anlamındaki telkīn (Türkçe'de halk arasında "talkın" şeklinde de söylenir), fıkıh terimi olarak *ölüm döşeğindeki kişiye (muhtazar) kelime-i tevhidi veya kelime-i şehâdeti hatırlatmayı ve cenazenin defnedilmesinin ardından bir kişinin kabrin başında yüksek sesle ölüye iman esaslarını hatırlatmasını* ifade eder. Ayrıca fıkıh eserlerinde, had gerektiren bir suç ikrarında bulunan kişinin bu ikrarından dönüp had cezasından kurtulmasını sağlayacak ifadelere yönlendirilmesiyle, bir davanın görülmesi sırasında hâkimin taraflardan birini veya şahitleri belirli bir delil yahut ifade biçimine yönlendirmesinden söz edilirken telkin kelimesi ve türevleri kullanılır.



Kur'ân-ı Kerîm'de yer almayan telkin kelimesi farklı türevleriyle **hadislerde** geçmektedir. Telkinin dayanağını oluşturan, "*Ölülerinize lâ ilâhe illallah demeyi telkin edin*" meâlindeki hadiste mevcut (Müslim, "Cenâ'iz", 1-2) "ölüleriniz" ifadesi âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından -naslardaki (meselâ ez-Zümer 39/30) benzer durumlar dikkate alınarak- mecaz anlamında yorumlanıp "ölmek üzere olanlarınız" şeklinde anlaşılmış, aklî melekeleri yerinde olup konuşma yeteneğini kaybetmemiş ölüm döşeğindeki kişiye kelime-i tevhidin telkin edilmesi sünnet veya müstehap kabul edilmiştir.

İbn Hazm gibi bazı âlimler bu sözün emir kipiyle ifade edildiği gerekçesiyle *telkini vâcip görmüştür*. Telkinin amacı hastanın tevhid inancını dile getirerek hayata veda etmesini sağlamaktır. Hadisin bu şekilde anlaşılmasında, "Kimin son sözü lâ ilâhe illallah olursa o kişi cennete girer" meâlindeki hadisle (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 20) Hz. Peygamber'in bu yöndeki bazı uygulamaları etkili olmuştur.

Fıkıh eserlerinde ölüm döşeğindeki kişiye telkinin nasıl yapılacağı hususunda bazı açıklamalar mevcuttur. Telkinin hastanın sevip saydığı kişilerden ve mümkünse vârisleri arasında yer almayan biri tarafından yapılması, bu esnada hastanın bunalıp rahatsız olmasına, bir tepkide bulunmasına yol açacak davranışlardan, ısrarcı tutumlardan kaçınılması, hastadan tevhid veya şehâdet sözünü okumasını istemek yerine yanında bu cümleleri onun duyacağı şekilde ve en fazla üç defa okumakla yetinilmesi, hastanın bunları bir defa okuması halinde telkine son verilmesi âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen tavsiyelerdir. (...)

Müslüman toplumların çoğunda ve özellikle Türkiye'de definden sonra telkin uygulaması ise şöyledir: Definden sonra iyi hal sahibi bir kimse ölünün baş ucunda yüzüne karşı ayakta durarak ona ismi ve annesinin ismiyle (isimleri bilmiyorsa "Ey Havvâ oğlu Abdullah!" diye) üç defa seslenir. Ardından, "Üzkür mâ künte aleyhi min şehâdeti en lâ ilâhe illallah ..." ("Hayatta iken benimsediğin şu hususları hatırla ...") ifadesiyle başlayan bir ibareyi okur. Bu ibarede Allah'tan başka tanrı bulunmadığı, Muhammed'in O'nun elçisi olduğu, cennet ve cehennemin, yeniden dirilişin gerçekliği, kıyametin vuku bulacağı, Allah'ın kabirde yatanları yeniden dirilteceği; ölen kişinin dünyada iken rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i, imam olarak Kur'an'ı, kıble olarak Kâbe'yi ve kardeş olarak müminleri seçtiği hatırlatılır. Ardından üç defa, "Yâ abdallah! Kul lâ ilâhe illallah" ('Ey Allah'ın kulu, lâ ilâhe illallah', de!) sözünden sonra yine üç defa, "Rabbim Allah, dinim İslâm, peygamberim Muhammed'dir. Ey rabbim! Sen onu tek başına bırakma, vârislerin en hayırlısı sensin" anlamındaki Arapça ibareyi tekrar eder.

Bazı hadis ve fıkıh eserlerinde bu uygulamanın dayanağı şeklinde gösterilen rivayetlerin zayıflığı konusunda ittifak edilmişse de konuya ilişkin tartışmaların daha ziyade bu rivayetler etrafında cereyan ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in bir cenazenin gömülmesinden hemen sonra geri dönmeyip bir süre daha mezar başında beklediği ve cemaate, "Kardeşiniz için yüce Allah'tan mağfiret, onun için sebat dileyin, o şimdi sorguya çekilmektedir" dediği (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 73), cenazelerin ardından dua ve istiğfarda bulunduğu bilinmektedir.

Fakat rivayetlerde bir telkin uygulamasından söz edilmemekte, bu konuda merfû olarak sadece Ebû Ümâme el-Bâhilî'den bir rivayet nakledilmektedir. Buna göre Ebû Ümâme, öldüğü zaman kendisine Resûl-i Ekrem'in ölülere yapılmasını emrettiği gibi davranılmasını vasiyet etmiş ve onun şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Kardeşlerinizden biri ölüp de kabrini düzlediğiniz zaman içinizden biri onun mezarının başında durup şöyle desin: 'Ey falan (kadının) oğlu filân!' O muhakkak duyar, fakat cevap veremez. Sonra yine, 'Ey falan (kadının) oğlu filân!' desin. Ölü, 'Bizi irşat ettin, Allah'ın rahmeti üzerine olsun' der, fakat siz duyamazsınız. Sonra şöyle desin ..." Hadisin bundan sonraki kısmında telkinin nasıl yapılacağına dair ayrıntılarla Münker ve Nekir'in kendisine telkin yapılan ölüye dair ifadeleri yer almaktadır (Taberânî, VIII, 249-250). Bu rivayette açıklanan telkinle müslüman toplumlarda fiilen uygulanan telkin şekli arasında bazı farklılıklar vardır.

Hadis ve fıkıh âlimlerince hem senedinde hem metninde birçok zaaf tesbit edilen bu rivayetin zayıf olduğu belirtilmiş, bu sebeple definden sonra

telkin işleminin meşruiyeti âlimler arasında tartışılmıştır. Bazı âlimler, başka delillerle desteklendiğini söyledikleri bu rivayetle fezâil konusunda amel edilebileceğini, diğer bir kısmı bu nitelikteki bir hadisle teklifî bir hükmün sabit olamayacağını ileri sürmüş, bazıları da kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır.

Meselenin ölen kişilerin hayattakilerin sözlerini duyup duymayacağına, yaşayan kişilerin tasarruflarının ölüye fayda sağlayıp sağlamayacağına ve kabir azabının sabit olup olmadığına dair özellikle Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden kelâm tartışmalarıyla doğrudan ilgisi vardır.

Birçok âlim, meşruiyeti konusundaki delilleri metodolojik bakımdan yetersiz görmekle birlikte Ehl-i sünnet'e ters düşmemek için bu uygulamayı onaylamayı veya en azından buna karşı çıkmamayı tercih etmiş görünmektedir.

Meselâ bazı Hanefî eserlerinde telkinin ölüye bir fayda vermeyeceğinin belirtilmesine, hatta bazı kaynaklarda telkin yapılmayacağı hususu zâhirü'r-rivâye görüşü diye kaydedilmesine rağmen doktrindeki baskın görüş bunun sünnet veya mekruh olmayıp mubah olduğu, dolayısıyla yapılmasının veya terkedilmesinin tavsiye edilmeyeceği yönündedir. Bu yaklaşımda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet karşıtlığının etkisinin bulunduğu Hanefî eserlerinde açıkça belirtilmektedir. Konuya Mâlikî ve Hanbelî ilim çevrelerinin yaklaşımı da bu şekildedir.

Ancak bazı kaynaklarda Mâlikîler'den Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Hâc, Kurtubî ve Seâlibî gibi âlimlerin bu uygulamayı müstehap gördükleri, Medine, Kurtuba ve Merv'deki uygulamanın da bu yönde olduğunu söyledikleri kaydedilir. Hanbelî kaynaklarında definden sonra telkinin hükmüyle ilgili Ahmed b. Hanbel'den ve diğer imamlardan açık bir beyan gelmediği, sadece bu uygulama kendisine sorulduğunda Ahmed b. Hanbel'in bunu Ebü'l-Mugîre'nin ölümünden sonra Şamlılar'ın yapmaya başladığını, başka yerde böyle bir uygulamanın bulunmadığını söylediği kaydedilir. Buna rağmen Hanbelî fakihlerinin bir kısmı telkini müstehap, bir kısmı mubah görmektedir.

İbn Teymiyye telkinin vâcip olmadığı hususunda icmâ edildiğini, bunun dışında mekruh, müstehap ve mubah şeklinde üç görüş bulunduğunu, doğrusunun üçüncü görüş olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye mekruh hükmünü içinde Mâlikîler'in de yer aldığı bir grup âlime atfetmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye de Hz. Peygamber'in böyle bir uygulamasına rastlanmadığını, bu konuda rivayet edilen hadisin zayıflığı hususunda ittifak edildiğini, ayrıca başka sahih delillerle de çatıştığını söylediği halde uygulamayı özü itibariyle meşrû gördüğünü belirten ifadeler kullanmaktadır.

Definden sonra telkin uygulamasını en çok savunanlar Şâfiî âlimleridir. Bu konuda İmam Şâfiî'den açık bir beyan nakledilmemiş olsa da başta Mütevellî, Gazzâlî, İbnü's-Salâh, Râfiî, Nevevî ve İbn Hacer olmak üzere Şâfiî âlimlerinin büyük çoğunluğu, Ebû Ümâme hadisinin zayıf olmakla birlikte başka delillerle desteklendiğini ileri sürüp bu uygulamayı müstehap görmüştür.

Destek olarak getirdikleri deliller arasında, *"Hatırlat, zira hatırlatma müminlere fayda verir"* meâlindeki âyet (ez-Zâriyât 51/55), kabrine konulan kulun dönüp giden yakınlarının ayak seslerini duyduğuna (Buhârî, "Cenâ'iz", 68; Müslim, "Cennet", 70-72), Hz. Peygamber'in Bedir'de öldürülen müşriklere seslenmesine (Buhârî, "Megâzî", 8; Müslim, "Cennet", 76-77) dair hadisler, sahâbenin defnin ardından ölünün kabri üzerinde bu şekilde telkin verilmesini müstehap gördüğüne dair Saîd b. Mansûr'un Damre b. Habîb'den zayıf bir senedle naklettiği mevkuf bir rivayetle (Şevkânî, IV, 101) Amr b. Âs'ın defnedildikten sonra mezarı başında bir süre beklenilmesi yönündeki vasiyeti (Müslim, "Îmân", 192) zikredilebilir.

Bu âlimler ayrıca, bu işlemin ilk asırlardan itibaren bir itirazla karşılaşılmadan uygulanmasını bunun doğruluğu için kuvvetli bir delil kabul eder. Bunlardan bir kısmı telkinin meşruiyetini temellendirme bağlamında, "Ölülerinize lâ ilâhe illallah sözünü telkin ediniz" hadisinin hakikat mânasında olduğunu ileri sürmüşse de bu görüş Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu tarafından bile kabul görmemiştir.



Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm da hadisin gerçek anlamında kabul edilebileceği yönünde deliller getirmekte ve açıklamalar yapmaktadır. Şâfiîler'den İzzeddin İbn Abdüsselâm ile Emîr es-San'ânî ve

Azîmâbâdî gibi âlimler ise definden sonra telkin uygulamasının şer'î dayanaktan yoksun bir bid'at olduğu görüşündedir.

Çağdaş ulemâdan Nâsırüddin el-Elbânî gibi Selefî eğilimli bazı âlimlerle Vehhâbî geleneğine mensup kişi ve gruplar bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmakta, çeşitli delillerle bunun bid'at olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[1]

(1) DİA; [TELKİN - Hacı Mehmet Günay] cilt: 40; sayfa: 405

Telli Baba Türbesi-İstanbul

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 275,
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 136,
(3) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 263

Telli Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Telli Kız Türbesi-Erzurum

(1) Taşyürek, Muzaffer. a.g.e. s. 65

Temalü

Malikilerin ıstılahınca cinayeti işleme hususunda önceden yapılmış bir anlaşmadan sonra öldürmeye kast etmek demektir.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 8, s. 29

Temevvüt

Bedeninin bir bölümünün ya da bir organın çürüyüp ölü hale gelmesi.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Temur, İsmail

Erciyes Üniversitesi Kayseri İlahiyat Fakültesi Ktp./ Tasnif No: 726

Kayseri Seyyid Burhaneddin Mezarlığındaki Mezar Taşları, Erciyes Üniversitesi Kayseri İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi (Basılmamış), S. III+60, 38 Resim, 1997, Kayseri

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Temurlu (Demirli) Baba Türbesi-Burdur

(1) Kızılkaya, Abdurrahman. a.g.e. s. 38

Tenadi Günü

Kıyamet günü.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 20, s. 248

Tenasuh

a. Bir bedenden ayrılan bir ruhun insandan hayvana, hayvandan insana, bir bitkiye veya bir cisme geçtiğini kabul eden inanış, ruh göçü, ruh sıçraması, reenkarnasyon.[1][2][3][4][7] Eski Hint, Eski Mısır kültürlerinde, değişik biçimlerde Budha ve Brahma dinlerinde, Eski Yunan da görülen bir batıl inanıştır. Bu inanışa göre insan bu dünyada kemale ermezse ölünce ruhu yine bir insan cesedine bürünür. Eğer buna da layık değilse bitki yahut cansız varlık olarak dünyaya gelir. Sonra gıda yoluyla cansız varlıktan bitkiye geçer, bitkiyi hayvana dönüştürür ve hayvandan insan çıkarıp tekrar insanlık mertebesine erişir. Bu geçiş yıllarca, asırlarca sürebilir. Eğer kemale erişirse ruhun cesedi terk ettiği zaman gerçek varlığa ulaşır. Bu durumda yüce âleme çıkar, yoksa aynı devir tekrar başlar. Bu inanışa tenasuh denir.[5] İslâm da böyle bir inanış yoktur ve reddedilmiştir. İslâm kelamcıları da, ruhun bedenin yaratılmasından önce zerreler evreninde var olduğu kanaati reddetmişlerdir, çünkü ruhun bu biçimde varlığına inanmak, tenasuh taraftarlarının dayandığı bir fikirdir. Bu ruhun madde gibi düşünülmesine yakındır. Tasavvufta, ruhun bedenden önce yaratıldığı ve Elest bezminde ruhların Allah'a "Evet, sen bizim Rabbimizsin" diye ant verdikleri, ruhun o asli vatandan ayrılışıyla hasrete düştüğü, yine asli vatanı özlediği ve ahirette ebedi yaşayacağı düşüncesi çokça işlenmiştir.[6]

b. Ölenin terekesi pay edilmeden varislerden birinin ya da bir kaçının ölmesi sonucu terekenin ölen varisin varislerine geçmesi durumu.[2][4]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

(4) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.
(5) Pala, İskender. a.g.e.
(6) Akay, Hasan. a.g.e.
(7) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 64

Tenasuh-Ruh Göçü

Sözlükte "gidermek, bir şeyi silip yok etmek" anlamındaki nesh kökünden türeyen tenâsüh "bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak" gibi mânalara gelir (Lisânü'l-'Arab, "nsh" md.; Tâcü'l-'arûs, "nsh" md.).

Terim olarak "insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi" şeklinde tanımlanır (et-Ta'rîfât, "Tenâsüh" md.; Tehânevî, Keşşâf, "Tenâsüh" md.; ERE, XII, 425). Türkçe'de ruh göçü, yeniden doğuş ve Batı dillerinden geçen reenkarnasyon terimleriyle ifade edilir.

Kur'an'da nesh kökünden "yazı, yazı yazma, bir şeyi silip yok etme" anlamında kelimeler bulunsa da (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "nsh" md.) tenâsüh kavramı yer almaz.

Hadislerde de aynı kökten kelimeler sözlük anlamlarıyla zikredilmekte, tenâsüh ise sadece Utbe b. Gazvân'dan rivayet edilen bir hadiste "değiştirmek, bir halden bir hale dönüştürmek" mânasında geçmektedir (Müsned, IV, 174; Müslim, "Zühd", 14).

Fıkıhta tenâsüh mirasçıların birbiri peşi sıra ölmesi üzerine mirasın taksim edilememesi durumunu ifade eder. (...)

Kelâm ekollerinin çoğunluğu, günümüzde reenkarnasyon veya ruh göçü diye bilinen tenâsüh fikrini ruhun birliği ve sorumluluk ilkesi çerçevesinde reddetse de bazı gruplarda bu düşünceyi çağrıştıracak görüşlere rastlamak mümkündür.

İslâm öncesi Arap topluluklarının ölüm sonrasına dair inançları hakkında yeterli bilgiler bulunmamakla birlikte Câhiliye şiirinde yer alan ayrıntılar bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Meselâ öldürülen kişinin vücudundan bir kuşun çıkarak her yüzyılda bir onun baş ucuna gelip seslenmesi gibi mitolojik hikâyeler ruh göçü düşüncesinin varlığına işaret sayılabilir (Şehristânî, s. 437-438).

Birçok âyette müşriklere atfedilen ifadeler (el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/49; ed-Duhân 44/34-36; el-Ahkāf 46/17; et-Tegābün 64/7), *Câhiliye Arapları'nda ölüm sonrası hayatla ilgili koyu bir kötümserlik ve inkârın varlığını göstermekte, ancak dünyada ruhların başka bedenlere geçişi konusunda anlatımlara rastlanmamaktadır* (Cevâd Ali, VI, 128-132).

Hulûl ve tenâsüh gibi inançları benimsemiş grupların bu inançları Hint dinlerinden mi yoksa Yunan felsefesinden mi aldıkları hususu tartışmalıdır. Mecûsîlik, Mezdekiyye, Brahmanizm ve Sâbiîliğin yanı sıra filozofları da kapsayan çok yönlü bir etkileşim söz konusu olmakla birlikte coğrafî yakınlık sebebiyle Hint tesirinin daha ağır bastığı söylenebilir (Şehristânî, s. 160).

Eflâtun gibi Yunan filozoflarına ait ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden düalizmi, Tanrı'nın aşkınlığı gibi görüşleri benimseyen İslâm filozoflarının çoğunun tenâsüh inancına düşünce sistemlerinde yer vermemesi dikkat çekicidir.

Buna rağmen bir kısım Kaderî, Râfizî, İsmâilî, Yezîdî, Hurûfî, Dürzî ve Bektaşî fırkaları, ayrıca Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Müslim-i Horasânî gibi kişiler tarafından hulûlün ve ruh göçünün bazı şekilleri savunulmuştur. Câbir b. Hayyân, İhvân-ı Safâ ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi kişi ve grupların tenâsüh öğretisine yatkın olabileceği düşünülen, eserleri incelendiğinde bunların tenâsüh lehinde kesin bir tavırlarının bulunmadığı ortaya çıkar.

Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın, Ahmed b. Hâbıt ve Ahmed b. Eyyûb b. Bânûş gibi bazı görüşleri tenâsühle ilişkilendirilen talebelerine göre Allah'a itaat veya isyan edenler durumlarına göre ceza veya mükâfat olarak başka sûretlerde imtihan edilir. Çok fazla kötülük yaptığından hayvan durumuna geçen kişiden sorumluluk düşer, ayrıca cezasını cehennemde çeker (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 275; İbn Hazm, s. 166-167; Şehristânî, s. 68).

Hulûl ve ruh göçü türünden inançlar *gulât-ı Şîa*'nın bütün fırkalarınca benimsenmiştir. Sebeiyye, Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye geçtiği idDİAsıy-



la bu tür fikirleri savunan ilk fırkadır. Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye ve Râvendiyye gibi diğer fırkalar da *imamlarını ulûhiyyetin tezahürü* sayarlar. Ruh göçü inancı, en açık biçimde Nazzâm'ın adı geçen öğrencilerinin temsil ettiği Tenâsühiyye'de görülmektedir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 133, 270-276; Şehristânî, s. 160, 178).

Nusayrîlik ile İsmâilîlik'te de hulûl ve tenâsüh inancı bir arada bulunur. Nusayrîler'e göre kendi dinlerindeki günahkârlar yahudi, hıristiyan veya Sünnî müslüman kimliğinde, Hz. Ali'yi hiç tanımamış imansızlar ise çeşitli hayvan sûretlerinde yeniden dünyaya gelirler. Yedi aşamayı tenâsühle tamamlayan Nusayrî ruhları inmiş oldukları yıldızlara yeniden yükselirler (İbn Haldûn, I, 594; İA, XII/1, s. 159).

Yezîdîlik'teki tenâsüh inancı daha çok Sâbiîliğin etkisiyle gelişmiştir. Yezîdîler, insan ruhunun ölümden sonra iyilik veya kötülüklerine göre başka insanlara veya hayvanlara geçtiğine inanırlar. Cehennem kötü ruhların bu dünya hayatında çeşitli hayvan bedenlerinde çektikleri ıstırap demektir; bunlar cezaları bittikten sonra iyi insanlara dönüşerek semâya yükselirler.

Dürzîler'e göre ölmek gömlek değiştirmek (tekammus) anlamına gelir; ruh bir gömleği çıkarıp diğerini giyer gibi beden değiştirir, nefis kemale erince artık gömlek değiştirmeye ihtiyaç kalmaz, çünkü küllî akılla birleşir (İzmirli, I/2 [1926], s. 36-39).

Tenâsüh inancının izleri Bektaşîlik'te de görülür. Tek bir ruhun Hz. Âdem'den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin ve en son Hz. Muhammed'in bedeninde ortaya çıkması, Hz. Ali'nin Hacı Bektâş-ı Velî sûretinde yeniden dünyaya gelmesi, daha sonra kıyamete kadar velîlerin bedeninde yaşamaya devam etmesi, ayrıca büyük bir velînin ruhunun diğer büyük bir velîye geçmesi şeklinde Bektaşî menkıbelerinde yer alan ifadeler tenâsüh fikriyle benzerlik göstermektedir (Ocak, s. 139). (1)

(1) DİA; [TENÂSÜH - Ali İhsan Yitik] cilt: 40; sayfa: 442; [TENÂSÜH - Adnan Bülent Baloğlu - Mehmet Bulğen] cilt: 40; sayfa: 444

Tenasuh İnancının Delilleri ve Eleştirisi

Çeşitli spiritüalist akımlar kutsal kitapların ruhların başka bedenlere geçişini doğruladığını ispatlamaya çalışır. Bu anlayışa göre bazı âyetlerde yer alan reenkarnasyon gerçeği ilmî yetenekleri zayıf müfessirlerin sınırlı ve basmakalıp görüşlerine kurban gitmiştir. Söz konusu akımlar, Kur'an'daki dirilmeyle ilgili bütün ifadeleri öldükten sonra dünyada dirilme şeklinde te'vil ederler (Çaycı, s. 94-101). Ancak bunu yaparken âyetlerin iniş sebepleri, bağlamları, konuyla ilgili diğer âyetlerin bütünlüğü gibi anlam bilimi yöntemlerine bağlı kalma ihtiyacını hissetmezler.

Meselâ Kur'an'da diriliş gününü ifade eden "ba's" kavramının (el-Hicr 15/36; Meryem 19/15, 33; er-Rûm 30/56) bu dünyadaki dirilişi belirttiğini söylerler. Halbuki Kur'an'da yer alan bu tür kelimeler yalın halde bulunmaz, çeşitli yollarla birbirine bağlanarak düzenli bir bütün oluşturur. Birçok âyette âhireti tasvir eden ve "yevm" (gün) kelimesiyle tamlanan kelime ve kavramlar yalnız başına kullanıldığında bile uhrevî zamana tekabül eder. Dolayısıyla âhiret hayatının bir parçası olan ba's sürecinin *kıyamet günü, haşir günü, hesap günü, pişmanlık günü* gibi benzer kavramlardan anlam içeriği bakımından ayrılması mümkün değildir.

Tenâsüh taraftarları Mü'min sûresinde geçen (40/11) "*iki defa öldürme ve iki defa diriltme*" ifadesinin de reenkarnasyona işaret ettiğini söylerler. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki beyanların âyet ve hadislerin açıklayıcı bütünlüğü içinde ele alınması gerekir. Zira bir âyette belâgat gereği oluşan kapalılık başka bir âyette veya hadislerde açıklanmaktadır. Müfessirler iki defa öldürme ve iki defa diriltme hadisesini Bakara (2/28), Meryem (19/9) ve Câsiye (45/24-26) sûrelerindeki âyetlerle izah ederek **birinci ölümü** insanların dünyaya gelmeden önceki durumları, **ikinci ölümü** de bu dünyada iken ölmeleri şeklinde yorumlamışlardır. İki defa diriltmeden maksat dünyaya geliş esnasında ve âhirette gerçekleşecek olan dirilmelerdir (Taberî, I, 443-450; XX, 290-292; Zemahşerî, III, 418).

Bazı müfessirler ise kabir hayatını dikkate alıp iki defa öldürmeyi insanların dünyada iken ve kabirde diriltilip meleklerin sorgusundan sonra

öldürülmeleri, iki defa diriltmeyi de kabirde ve kıyamet koptuktan sonra diriltilmeleri şeklinde açıklamıştır (Fahreddin er-Râzî, XXVII, 36). Nitekim çeşitli âyetlerde cehennem ehlinin dünyaya geri dönüş veya kendilerine bir imkân daha verilmesi gibi isteklerinin reddedileceği bildirilmiştir.

Ruhların bedenler arası dolaşımı Kur'an'da sıkça geçen hatırlama ve pişmanlık kavramlarıyla da çelişir. Birçok âyette insanların tekrar diriltildiklerinde mâruz kalacakları cezanın sebebini mutlaka hatırlayacakları ve yaptıklarından derin pişmanlık duyacakları belirtilir (Yûnus 10/54; Meryem 19/39; eş-Şuarâ 26/102; ez-Zümer 39/58).

Ruh göçünü benimseyenlerin, tek bir hayatı insanın sınanması ve ruhun yücelişi için yeterli görmeyip uzun bir hayat yaşamanın ona avantaj sağlayacağını söylemeleri de Kur'an âyetleriyle uyuşmamaktadır.

Çünkü Kur'an'da uzun hayat sürmenin kişiyi azaptan kurtaramayacağı, hatta azabının artmasına yol açacağı belirtilir (el-Bakara 2/94-96; Âl-i İmrân 3/178).

Hadis literatüründe de tenâsühe işaret eden herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Hadislerde, ölen kişinin amel defterinin kapanacağı vurgulandığı gibi bazı rivayetlerde ölenlerin dünyaya tekrar dönmeyeceğine dair Allah'ın kesin hükmünün bulunduğu belirtilir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 13; "Cihâd", 16).(1)

(1) DİA; [TENÂSÜH - Ali İhsan Yitik] cilt: 40; sayfa: 442; [TENÂSÜH - Adnan Bülent Baloğlu - Mehmet Bulğen] cilt: 40; sayfa: 444

Tenasuh İnancının Hükmü

Başta kelâmcılar *olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, dinin temel esasları ve özellikle âhiret inancıyla çelişkili gördükleri tenâsüh fikrini bütün şekilleriyle reddedip taraftarlarını küfürle itham etmiştir.*

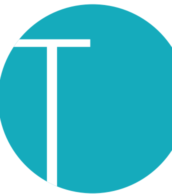
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, aşırılığa sapanlar arasında saydığı tenâsüh taraftarlarının kıyamet ve âhireti inkâr ettiklerini, cennet ve cehennemi bu dünya ile ilişkilendirdiklerini, İslâm dininin yasakladığı içki, zina ve diğer birçok haramı helâl saydıklarını belirtir (Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn, I, 67, 77, 82, 114). Abdülkâhir el-Bağdâdî, İslâm ümmetinin vasıflarını diğer ümmetlerden ayırırken tenâsüh ve hulûl inançlarını bir ölçü olarak kullanır ve tenâsühe meyleden grupları eleştirir (el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, s. 13, 232).

Diğer âlimler de tenâsühü savunanların küfre düştüğü konusunda müslümanlar arasında ittifak bulunduğunu, ruhun bu dünyada herhangi bir bedene iadesinin düşünülemeyeceğini, bunun ancak âhiretin başlangıcını teşkil eden ba's döneminde söz konusu olabileceğini belirtirler (İbn Hazm, s. 166; Gazzâlî, s. 219).

Klasik dönem **mutasavvıfları** genelde ruhların bedenlerde dolaşım yoluyla tekâmülünü reddetmiş, bu tür görüşlere meyleden Hallâciyye, Hulmâniyye gibi tarikatları eleştirmiştir (Serrâc, s. 226; Kuşeyrî, s. 182; Hücvîrî, s. 309-312; İmâm-ı Rabbânî, II, 1137). Aynı şekilde Azîzüddin en-Nesefî, Niyâzî-i Mısrî gibi sonraki mutasavvıflar da tenâsühe karşı çıkmıştır (Aşkar, sy. 3 [2000], s. 96).

Tenâsüh inancı başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere **İslâm filozofları** nezdinde de kabul görmemiştir. Fârâbî'ye göre nefis ezelî değildir ve bedenle birlikte yaratılır. Beden öldükten sonra ruh adalet ilkesi gereği ya mutluluğa erer veya azap çeker. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi mümkün değildir (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 125). İbn Sînâ da ruhun bedenden önce varlığını kabul etmez. Bedenin ölümünden sonra ruhun varlığı devam eder, ancak başka bedenlere geçmez. Çünkü tenâsühün kabul edilmesi halinde biri dışarıdan gelen, diğeri kendinde bulunan iki ruhun aynı bedende toplanması gerekir, bu ise muhaldir (eş-Şifâ': et-Tabî'iyyât, s. 224-231; en-Necât, s. 227).(1)

(1) DİA; [TENÂSÜH - Ali İhsan Yitik] cilt: 40; sayfa: 442; [TENÂSÜH - Adnan Bülent Baloğlu - Mehmet Bulğen] cilt: 40; sayfa: 444



Tenasuh İnancının Tarihi

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra bu dünyada veya başka bir âlemde varlığını tekrar sürdüreceği inancına geçmişte ve günümüzde birçok kültürde rastlanmaktadır. Bu mânada tenâsüh öğretisi ölümsüzlükle ilgili inançların bir türü olarak görülebilir. Ölümün hemen ardından

veya bir süre sonra ruhun yeniden yeryüzüne dönerek farklı bedenlerde varlığını sürdürmesi inancını ifade etmek için çeşitli terimler kullanılmıştır. Latince "renovatio" (yeniden doğuş), "reincarni" (yeniden bedene bürünme), "transmigrare" (ruh göçü); Grekçe "metapsychosis" (yeniden canlanma), "paligenesis" (yeniden yaratılma), "metasomatosis" (yeniden bedenlenme), "metaggismos" (yeniden cisimlenme); Süryânîce "taspikha" (yeniden cisimlenme) ve İbrânîce "gilgul ha-nefeş/neşamot" (ruhun yeniden bedene bürünmesi) bunlar arasında sayılabilir.

Tenâsüh eski Mısır, Yunan, Roma ve Kelt geleneklerince benimsenmiş bir inanç olup günümüzde bazı dinlerde geçerli bir öğreti kabul edilir. Bugün bütün Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, yahudi Kabala geleneği ve İslâm'da Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heterodoks mezheplerde tenâsüh kabul edilmektedir. Bu dinlere veya inanışlara mensup kimselerin toplam sayısının 1 milyarı aşkın olduğu söylenir.

Tenâsüh öğretisinin dünyada değişik bölgelere tek bir bölgeden mi yayıldığı, yoksa psikolojik etkenler ve aslî ihtiyaçlardaki benzerlik sebebiyle insanlığın ortaklaşa ürettiği bir inanç mı olduğu konusu tartışmalıdır. Bu inancın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı kesin biçimde tesbit edilememişse de tarihin çok eski çağlarından bu yana varlığı bilinmektedir.

Yunan düşüncesinde tenâsühle ilgili ilk fikirler, milâttan önce 450 yıllarında yaşadığı kabul edilen Pisagor'un düşünce sisteminde yer alır. Rivayete göre Pisagor, bir köpeğin dövülürken çıkardığı seslerin ölen bir arkadaşının sesine çok benzediğini farkederek arkadaşının ruhunun köpekte yeniden bedenlendiği iddiasını ortaya atmıştır. Pisagor'un ruhun her zaman değilse bile bazan değişik hayvan bedenlerine geçebileceğine inandığına dair bilgiler kaynaklarda zikredilmektedir. Yine onun görüşlerinin çağdaşı Empedocles tarafından benimsendiği bilinmektedir. Ancak kaynaklarda ne Pisagor'un ne de Empedocles'in görüşleriyle ilgili ayrıntı bulunmaktadır.

Bu konuya dair nisbeten ayrıntılı ilk bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında mevcuttur. Nitekim Phaedrus diyalogunda (s. 35-36) insan ruhunun gerçeği kavrayabilme derecesine göre ölümden sonra uygun bedenlerde yeniden tecessüm edeceği görüşü yer alır. Eflâtun ruhları bu şekilde dokuz kategoriye ayırır.

Gerçeği birinci derecede kavrayabilen insan ruhları ölümden sonra filozof veya sanatkâr bedenlerinden birinde yeniden hayata kavuşacaktır.

Gerçeği ikinci derecede kavrayabilen ruhlar âdil kral, savaşçı veya efendi olarak, üçüncü derecede kavrayabilenler politikacı veya tüccar olarak yeniden bedenleşecektir.

Gerçeği en düşük düzeyde kavrayabilen ruhlar zalim hükümdar veya despot kral sıfatıyla dünyaya gelecektir.

Eflâtun, gerçekten tamamıyla habersiz ruhların ise daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, böcek veya sürüngen bedenlerinde tekrar tecessüm edeceğini söyler. Hint kutsal metni Upanişadlar'daki tenâsüh anlayışıyla büyük benzerlikler gösteren Eflâtun'un düşünceleri muhtemelen önce Roma İmparatorluğu içerisinde ve ardından Avrupa'nın diğer bölgelerinde yayılmıştır.

Bazı kaynaklarda **eski Mısır'daki** tenâsüh görüşünün Yunan kaynaklı olduğu ileri sürülse de Herodotos bunun aksini ileri sürmektedir. Ona göre tenâsühe dair düşünceler Yunan kültürüne Mısır'dan geçmiş, fakat Yunanlılar onu kendi orijinal düşünceleriymiş gibi takdim etmiştir (Tarih, s. 147).

Çağdaş araştırmacılardan Walther Kranz, Pisagor'un Hindistan'a kadar uzanan Doğu seyahatinden sonra tenâsüh fikrinin onun düşünce sisteminde yer aldığına işaret eder. Dolayısıyla eski Yunan'daki tenâsüh öğretisinin dışarıdan geldiği söylenebilir.

Diğer taraftan Flinders Petrei, Ölüler Kitabı'na ve eski Mısır kültürüne ait hiyerogliflerdeki bazı resimlere dayanarak Mısır düşüncesindeki tenâsüh fikrinin en geç milâttan sonra V. asra kadar gittiğini söyler. Ona göre bu inanç büyük ihtimalle İran istilâsıyla birlikte Fars kültüründen Mısır'a intikal etmiştir.

Aynı şekilde yahudi mistik geleneğinde, bilhassa Lurianik Kabbala (Zohar, I/186b) ve Hasidilik ekollerince benimsenen, "yaratılış amacını gerçekleştirememiş ruhların tekrar başka bedenler-

de dünyaya dönmesi" anlamında tenâsüh (gilgul) anlayışının Ortodoks yahudilerce Hint, İran veya Mezopotamya düşüncelerinden Yahudiliğe sokulan inançlar kategorisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu durumda sözü edilen kültürlerdeki tenâsüh fikrinin İran kanalıyla bu kültürlere geçtiği söylenebilir. Fakat gerek klasik gerek çağdaş İran kültüründe Hint kültüründeki gibi yaygın bir tenâsüh anlayışına rastlanmaz. Bu sebeple tenâsüh öğretisinin sözü edilen kültürlere Hint dünyasından geçmiş olması da muhtemeldir.

Tenâsüh, **Hint dinî düşüncesinde** sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zincirini ifade eden "samsara" terimiyle karşılanır. Ancak "karma öğretisi" (yeniden doğuşu belirleyen sebep-sonuç yasası) gibi Carvaka mezhebi dışında bütün Hint dinî ve felsefî mekteplerince kabul edilen samsara anlayışı Vedalar'da mevcut değildir. Vedalar'a göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ölümsüz ruh, yeryüzünde yeniden bedenleşerek varlığını sürdürmez. Onun ölümün ardından yolculuğu ya iyilikler diyarı Svarga'ya ya da işkence ve eziyet diyarı Narakaloka'yadır. Buna göre ruhlar, her ikisi de ezelî mahiyetteki bu âlemlerde dünyada yaptıkları iyilik veya kötülüklere bağlı şekilde ya mutlu bir hayat sürecek ya da eziyet çekecektir. Ruhun ölümden sonraki kaderiyle ilgili bu anlayışın Upanişadlar ve Brahmanalar'la birlikte samsara anlayışına dönüştüğü söylenebilir. Upanişadlar'da cennet ve cehennemin varlığı kabul edilmekle birlikte önceki eskatolojik anlayışın yerine ruhların tekâmüllerini tamamlayabilmeleri için yeniden yeryüzüne dönmelerine imkân veren samsara anlayışı benimsenmiştir.

A. L. Herman gibi bazı çağdaş araştırmacılar samsarayı kökü Vedalar'a dayanan, tarihî süreç içerisinde gelişen ve Gita'da son biçimini alan bir inanç olarak görür. Buna göre Hint samsara inancı **dört temel varsayıma** dayanmaktadır.

1. Ruh vardır ve her zaman bir bedenle beraberdir, ancak maddî bedenle özdeş değildir. Hint düşüncesinde iki farklı ruh anlayışı dikkati çeker. Vedanta'ya göre ruh ayrı bir ferdiyeti olmayan tanrısal bir yansımadır. Dolayısıyla tenâsüh tanrısal cevherin belirli bir süre için belli bir bedende tezahüründen ibarettir. Ruhu ferdiyeti olan, saf, basit ve ezelî bir cevher şeklinde gören anlayışa göre tenâsüh gerçek anlamda bir ruh göçüdür.

2. Ruh bir bedeni terkederek çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir; bütün cüzlerin bilgisine ulaşıncaya veya Tanrı ile ayniyetini idrak edinceye kadar bu özelliğini sürdürür.

3. Ruhun yeniden bedenleşme için hareketi yeryüzüne doğrudur ve bu süreç nihaî aydınlanmaya kadar devam eder.

4. Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden onun önceki bedenlerinde yaptığı işlerin ahlâkî niteliğine göre değişir. Herman'a göre bu varsayımlardan ilk ikisi Vedalar'da, üçüncüsü Brahmanalar'da, dördüncüsü Upanişadlar'da ortaya çıkmıştır.

P. V. Kane'e göre ise tenâsüh şu dört varsayıma dayanmaktadır:

1. İnsanoğlu fizikî bedenden ayrı ezelî-ebedî nitelikte bir cevher olan ruha sahiptir.

2. İnsanların yanı sıra hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklarda da böyle bir ruh vardır.

3. İnsanlarla onlardan daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, bitki ve cansız nesnelerdeki ruhların birbirine intikali mümkündür.

4. İnsan eylemlerinin gerçek fâili onların sonuçlarından etkilenen ve ruh denilen bu mânevî cevherdir (History of Dharmasastra, V/2, s. 1532).(1)

(1) DİA; [TENÂSÜH - Ali İhsan Yitik] cilt: 40; sayfa: 442; [TENÂSÜH - Adnan Bülent Baloğlu - Mehmet Bulğen] cilt: 40; sayfa: 444

Teneşir

Ölünün üzerine konup yıkandığı dört ayaklı tahta zeminin adı, kerevet, salacak, ölü salı.(1)(2)(3)(4)(5)

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) İmam Şa'rani. a.g.e., s. 34



Teneşir Tahtası

Üzerinde ölü yıkamak amacıyla kullanılan uzun tahta, masa.(1)(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Teneşirlik

a. Cami avlusunda tabut konan ve ölü yıkanan yer.[1][2][3]

b. Ölümcül, ölmek üzere olan hasta,[1][2] ölümün eşiğinde olan.[3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tenevvuh

Ölünün arkasından ağlama, feryat etme.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tengna

a. Dar, sıkıntılı yer.[1]

b. Mezar.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tenkil

Düşmanı ve zararlı kimseleri toptan yok etme, toplu kıyım,[1] topluca ortadan kaldırma, tepeleme, kökünü kazıma.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tenkil Etmek

Topluca öldürmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tenkilat

Topluca öldürmeler.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tennure

Mevlevilerin giydikleri kolsuz, yakası yırtmaçlı, bel tarafı kırmalı, geniş bir çeşit entari şeklinde giysi.[2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(3) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(4) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tensim

a. Cennetteki ırmaklardan birinin adı.[1][2][7]

b. Cennette bir çeşmenin adı.[3]

c. Cennettekilerin en üstün içeceği.[4]

d. Cennette, cennet ehlinin içeceği yüksekten akan bir kaynak.[5][8]

e. Bir kabre kendinden çıkan topraktan başka fazla toprak atmak mekruhtur. Toprak yer seviyesinden bir karış kadar veya daha fazla yükseltmek ve kabri deve hörgücü gibi yapmak menduptur ki, buna tensim denir.[6]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Akay, Hasan. a.g.e.
(4) Kesir, İbn. a.g.e.,, s. 428;
(5) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 362;
(6) Erdoğan, Hüseyin s. a.g.e., s. 145;
(7) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.
(8) Ateş, Süleyman, a.g.e., C. 1, s. 516

Tenşüy

Ölü yıkayıcı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tepelemek

a. Vurup öldürmek.[1]

b. Ayakları altına alıp öldürmek.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tepelenmek

Öldürülmek.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tepeletmek

Öldürtmek.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Terazi amblemi

Mezar taşında terazi amblemi ölenin hukuk adamı olduğunu gösterir.[1]

(1) Hanoğlu, Canan. a.g.e., s. 32

Terazizade Ahmed Efendi Türbesi-Manisa

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 22,
(1) Manisa Valiliği. a.g.e. s. 279

Tercim

Bir suçluyu taşlamak suretiyle öldürme cezası.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Terekat

Ölen kişinin miras olarak bıraktığı malların tümü, terekeler.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Tereke

a. Ölen kişinin bıraktığı mal varlığı.[1][2][3][4]

b. Miras bırakanın ölümüyle mirasçılarına geçen özel hukuk ilişkilerinin tümü.[3]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(4) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tereke Defteri

Ölen kişinin sahip olduğu taşınır ve taşınmaz malların kadılık tarafından kaydedildiği defter. Bu kayıtlarda malların ismiyle birlikte rayiç bedeli, ölen kişinin borçları, alacakları, varislerine düşen hisseler, vasiyetleri ve cenaze masrafları kaydedilirdi.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tereke Tahriri

Ölen kişiden kalan taşınır ve taşınmaz malların tamamı ile alacak ve borçlarının tespiti.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Terhim

“Allah rahmet eylesin”, cümlesini söyleme.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Terike

Ölenin hayatında iken malik olduğu aynî veya nakdî mallardan veya haklardan geride bıraktığı şeye denilir.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 10, s. 320

Terlemez Baba Türbesi-Aksaray

(1) Gür, Nevzat.. a.g.e. s. 847

Termaş

Uğursuzluk getirdiğine inanılarak sahibinin ölümünden sonra ortada kalmış eşya veya hayvan.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ters Lale

a. Gelinlik çağında ölen genç kızların mezar taşlarında bulunur.

b. Ters lale, Hıristiyanlarda da kutsal bir çiçektir. Hz. İsa çarmıha gerildiğinde Hz. Meryem’in döktüğü gözyaşlarıyla yetiştiğine inanılır.

c. Bu çiçek, Asurlularda her sabah göbeğinden su aktığı için ağlayan lale adıyla anılmaktaydı.[1]

(1) Kutlu, Hüseyin, a.g.e., s. 32

Tersa

a. Baba, oğul ve kutsal ruh’a inanan Hıristiyanlara tersa denir.

b. Sufilerin ıstılahında, nefs-i emmaresinin yerilmiş sıfatlarının övülmüş sıfatlara dönüşmüş olduğu ruhani kimselere denir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.



Terzi Baba Türbesi-Erzincan

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 11,
(2) DİA, Cilt. 40, s. 521.
(3) Kollektif3. a.g.e. Cilt 18 s. 260,
(4) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 225

Tesbih Baba (Üryan Baba) Türbesi-Harput

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 22,
(2) Yavuz, Emrah. a.g.e.
(3) Oymak, İskender1. a.g.e. s. 47

Tesebbüb

Şehitlerin diri oldukları, Kur'an-ı Kerim'de açıkça bildirilmektedir. Böyle olunca, onları sebep yapmak, yani Allah-u Teâlâ katında yardım etmelerini dilemeğe tesebbüb denir.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 221

Tesebbüben Katl

Bir kişinin ölümüne sebebiyet vermek, dolaylı bir yolla ölümüne yol açmak.[1][2]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 8, s. 17

Teslim Abdal Türbesi-Elazığ-Baskil

(1) Kıyak, Abdülkadir. a.g.e. s. 174

Testili Dede Türbesi-İzmir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 275

Teşhir-i Silah

Bir kişiyi öldürme ve yaralama kastıyla silah çekme.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Teşik

Mezar, gömüt.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Teslim-i Ruh

Ölme.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Teslim Taşı

Bektaşi babalarının on iki imamın simgesi olarak boyunlarına astıkları, yollarına bağlılıklarını ve teslimiyetlerini gösteren Kırşehir taşından yapılma on iki dilimli (köşeli) takı. Babalar teslim taşını mürit ve muhiplerinin boynuna da tekbirleyerek takarlardı.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tespih Figürü

Hürmet edilen büyük bir şahsın veya din adamının mezar taşında tespih tasvir edilmiştir.[1]

(1) Hanoğlu, Canan. a.g.e., s. 31

Teşrih

Bir cesedi incelemek için kesip açma, otopsi.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Teşyi

a. Cenazeyi kabrine kadar götürme, cenaze töreninde bütünüyle bulunma.(1)
b. Cenaze tabuta konulup namazının kılınacağı yere ve daha sonra kabrine taşınmasına denir.(2)(3)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) DİA, C. 7, s. 353;
(3) Karaman, Fikret. a.g.e., s. 22

Tetikçi

a. Başkaları hesabına adam öldüren kimse, kiralık katil.(1)(2)
b. Terör amaçlı cinayetlerde silahı kullanan kimse.(3)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Tetişşü

O günkü şiddetli sıcaklıktan ötürü mahşerdeki insanların terlemelerine denir.[1]

(1) İbn Kesir. a.g.e., s. 212

Tevabit

Tabutlar.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tevafuk

Önceden yapılmış bir anlaşma bulunmadan öldürmeye kast etmek.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 8, s. 29

Tevârüs

Ölenin malına mirasçı olma.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tevbe

İşlenilen bir günah ya da yapılan bir hatadan dolayı pişmanlık duyarak bir daha yapmamaya karar ve söz verme.[2] Günahtan dönmek ve vazgeçmektir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tevbe Kapısı

Cennet kapılarından biri Muhammed (s.a.v) 'in kapısıdır ki; bu tövbe kapısıdır.[1]

(1) İbn Kesir. a.g.e., s. 400

Tevbe Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in dokuzuncu sûresi.(...)

Tevbe sûresinin muhtevasını müslüman hâkimiyetinin ilân edilmesi, münafıkların ve samimi müminlerin niteliklerinin anlatılması şeklinde üç bölüm halinde ele almak mümkündür. 8 (630) yılında Mekke'nin fethedilmesiyle Arabistan yarımadasında İslâm hâkimiyetinin sağlanmasında çok önemli bir merhale katedilmişse de yarımadanın çeşitli yerlerinde direnişler devam ediyor, müslümanlarla aynı coğrafyada yaşayan ve kendileriyle antlaşmalar yapılan bazı müşrik grupları da bulunuyordu. Fetihten yaklaşık on dört ay sonra (Zilkade-Zilhicce/Mart 631) Hz. Ebû Bekir yönetiminde düzenlenen ilk İslâmî haccın ifa edilmesi niyetiyle müslümanların Medine'den yola çıkmasının ardından Tevbe sûresi inmiş, Resûl-i Ekrem sûrenin özellikle müşrikleri ilgilendiren hükümlerinin tebliği için arkadan Hz. Ali'yi göndermişti.

Sûrenin **ilk bölümünü** oluşturan âyetler onun bu tebligatı çerçevesine girer. "Allah ve resulünden antlaşma yaptığınız müşriklere açık bildiri" diye başlayan sûrenin bu âyetlerinde müslümanlarla puta tapanların dinî, siyasî ve sosyal konumlarının bundan böyle tamamen birbirinden ayrılacağı ifade edilir. Buna göre aralarında antlaşma bulunan gruplarla antlaşma müddetince, diğer müşriklerle o günden itibaren dört ay süreyle barış hali devam edecek, antlaşma şartlarına uyup düşman saflarında yer alan kimselere destek vermemek kaydıyla müşriklere savaş açılmayacaktır. Bunun yanında putperestlikten dönüp iman eden, namaz kılıp zekât veren herkes dokunulmazlığa sahip olacak, kendi inancına bağlı kalmakla birlikte müslümanların ülkesine -seyahat amacıyla- girmek isteyenlere de güvence verilecektir (âyet: 1-6).

Bu âyetlerin ardından müşriklerin müslümanlara karşı samimi davranmadıkları, ahid ve antlaşma tanımadıkları belirtilir. Bununla birlikte tuttukları yoldan vazgeçip iman ettikleri, namaz kılmayı ve zekât vermeyi kabul ettikleri takdirde (Mâtürîdî, VI, 292-293, 302-303) müslümanların din kardeşleri sayılacak, fakat antlaşmaları bozup İslâmiyet'e dil uzatanlara savaş açılacaktır.

Bu arada küfür ve inkârda ısrar eden putperestlerin camilerin ve Mescid-i Harâm'ın hizmetinde bulunamayacakları, bu hakkın Allah'a ve âhiret gününe iman edip namaz kılan, zekât veren ve Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmayanlara ait olduğu vurgulanır.

Daha sonra İslâmiyet'in yayılıp yerleşmesi ve gönüller üzerinde hâkimiyet kurması için *elden gelen gayretin (cihad)* sarfedilmesinin önemi üzerinde durulur, *ebedî saadete bu nitelikleri taşıyanların erişeceği* belirtilir. Bu idealin baba, oğul, kardeş, eş ve yakın akraba sevgisinden, servet, ticaret ve konforlu mesken arzusundan üstün tutulması gerektiği anlatılır (âyet: 7-27).



Ardından müminlere hitap edilerek mânevî kire bulanmaları yüzünden müşriklerin bundan böyle Kâbe'ye yaklaşamayacağı bildirilir. Allah'ın birliğine ve âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve resulünün haram kıldığını haram tanımamak suretiyle hak dini reddeden, Üzeyir'i ve Îsâ'yı Allah'ın oğlu

diye tanımlayan yahudi ve hıristiyanlardan oluşan Ehl-i kitap'la da cizye vermeyi kabul etmelerine kadar savaşılması emredilir.

Bu iki zümrenin bilginlerini, rahiplerini ve Meryem oğlu Îsâ'yı Allah'tan başka rab edindikleri, böylece şirke düşerek Allah'ın nurunu söndürmeye çalıştıkları, fakat bunu asla başaramayacakları, İslâmiyet'in bütün dinlere hâkim olacağı ifade edilir; yahudi ve hıristiyan din adamlarından çoğunun haksız yere insanların mallarını yedikleri belirtilir. Birinci bölümün sonunda savaşın yasaklandığı haram ayların ve dolayısıyla diğer zaman dilimlerinin takvimdeki yerlerinin değiştirilmemesinin gerektiği vurgulanır (âyet: 28-37). Hz. Ali'nin İslâm tarihinin ilk hacı adaylarına, ayrıca son defa müslümanlarla birlikte kendi inançlarına göre hac yapan müşriklere tebliğ ettiği hükümler şunlardır:

a) *Cennete sadece hak dine inananlar girecek*;

b) Bu hac mevsiminin bitiminden itibaren müslüman olmayan kimseler Mescid-i Harâm'a yaklaşmayacak;

c) Artık Kâbe çıplak olarak tavaf edilmeyecek;

d) Müslümanlarla antlaşması bulunanlara belirlenen sürenin sonuna kadar güvence verilecek, antlaşması olmayanlara da dört ay süre tanınacaktır (Müsned, I, 79; Tirmizî, "Tefsîr", 9; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 519-520).

Tevbe sûresinin **ikinci bölümü**, o zamanki müslüman toplumun iç problemleri ve bu problemlerin başında yer alan münafıklar hakkındadır. 9 (630) yılında 40.000 kişilik bir Bizans ordusunun müslümanları imha etmek amacıyla hazırlığa başladığı yolundaki haberlerin ulaşması üzerine Hz. Peygamber askerî harekât hazırlıklarına başladı. Ancak bazı müslümanlar bu zor sefere katılmakta isteksiz görünüyor ve işi yavaştan alıyordu. Bölümün ilk âyetlerinde sitem, tehdit ve özendirme unsurları taşıyan ifadelerle bu probleme temas edildikten sonra (âyet: 38-41) önceki yıllardan itibaren müslüman görünmekle birlikte İslâmiyet'i gönülden benimsememiş ve müslüman topluma ısınamamış münafıkların Tebük Seferi münasebetiyle sergiledikleri davranışlar ve onların ruhsal portreleri anlatılır. Münafıkların *Allah'a, resulüne ve âhiret gününe inanmadıkları*, namaza üşenerek geldikleri, toplum yararına yapılması gereken harcamaları istemeyerek yerine getirdikleri, meşrû mazeretleri bulunmadığı halde yalan söyleyip sefere katılmamak için izin istedikleri, esasen katılsalar da bozgunculuktan başka bir şey yapmayacakları bildirilir (âyet: 42-54). Münafıkların mal ve evlât sahibi olmalarına imrenilmemesinin gerektiği, bu dünya imkânlarının onlar için bir sıkıntı sebebi ve küfürle can vermelerine bir vasıta niteliği taşıdığı ifade edildikten sonra onların zenginliklerine rağmen zekâttan pay almak istedikleri, öte yandan Allah ile, resulü ile ve O'nun âyetleriyle alay ettikleri halde aksini ileri sürüp ant içtikleri belirtilir. Burada münafık erkeklerle münafık kadınların aynı ruhî ve ahlâkî özelliklere sahip olduğu, kötülüğü özendirip iyiliğe engel olmaya çalıştıkları, sosyal harcamalarda cimri davrandıkları, dolayısıyla Allah'ı unuttukları, bu sebeple ebediyen cehennemde kalacakları haber verilir (âyet: 55-68).

Buna karşılık mümin erkeklerle mümin kadınların ortak bir ruhsal yapıya sahip bulundukları ve iyiliği emredip, kötülükten sakındırdıkları, namaz kılıp zekât verdikleri, Allah'a ve resulüne itaat ettikleri, bunun sonucunda Allah'ın rahmetine, cennet nimetlerine ve en büyük mutluluk olan Allah rızasına kavuşacakları anlatılır (âyet: 71-72).

Hz. Peygamber'e ve müslümanlara kâfirlerle münafıklara karşı cihad etmeleri, bu sırada onlara sert davranmaları emredilir; Resûlullah'tan münafıklar için hiçbir şekilde af dilememesi ve onlar için dua etmemesi istenir. Hastalık veya güçsüzlüklerinden dolayı, ayrıca malî imkânları bulunmadığından Tebük Seferi'ne katılamayanların vebalinden söz edilemeyeceği belirtilir; Medine'de ve çevresinde oturanlar arasındaki münafıkların yanı sıra çeşitli bölgelerde bedevî Araplar'dan da münafıkların türediği bildirilir. *İslâmiyet'i ilk benimseyen muhacirlerin, ensarın ve bu iki zümreye güzellikle uyan bütün müslümanların büyük nimetlere nâil kılınacağı beyan edilir* (âyet: 100).

Bu arada Tebük Seferi'ne tembellikleri yüzünden katılmayan ve günahlarını itiraf eden üç kişinin affedileceği müjdesi verilir. Nifak ehlinin müslümanlara zarar vermek gayesiyle Kubâ Mescidi'nin karşısında yaptırdıkları mescide temas edilerek

Resûlullah'a o mescide hiçbir şekilde girmemesi emredilir.

Üçüncü bölüm müminlere ve onların vasıflarına dair olup burada "alışveriş" kavramı kullanılarak Allah ile müminler arasında yapılan bir anlaşmadan söz edilir. Buna göre *müminler Allah yolunda gerektiğinde öldürme ve öldürülmeyi göze alarak cihad edecek*, *Allah da onları cennete koyacaktır*. Âyette bu anlaşmanın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer aldığı belirtilir ve alışverişleri sebebiyle tebrik edilmeye lâyık görülen müminlerin nitelikleri şöyle sıralanır: İşledikleri hatalardan dolayı tövbe edenler, ibadetlerini samimiyetle yerine getirenler, Allah'a hamdedip şükürde bulunanlar, İslâmiyet'i yaymak için seyahat edenler, rükûa ve secdeye varanlar, iyiliği yaptırmaya ve kötülükten sakındırmaya çalışanlar, Allah'ın koyduğu sınırları koruyup onları aşmayanlar. Küfürle imanın hem düşünce hem realite bakımından bütün açıklığıyla birbirinden ayrılmasından sonra ne peygamberin ne de müminlerin puta tapanlar için af dileyebileceği vurgulanır.

Ardından Hz. Peygamber'in, muhacirlerin ve ensarın, sıkıntılı Tebük Seferi'nde Resûlullah'ın yanında yer alanların ve mazeretsiz sefere katılmadıkları halde dürüstlükten ayrılmayan, müslümanların kendileriyle elli gün boyunca konuşmadığı üç sahâbînin (Buhârî, "Megāzî", 79; Müslim, "Tevbe", 53; İbn Hişâm, II, 531-537) affedildiği bildirilir. Bu ilâhî beyanın bir tövbe yenilemesi ve bir veda özelliği taşıdığını söylemek mümkündür; zira Resûl-i Ekrem'in dünya hayatı bir yıl içinde nihayete ermiştir. Daha sonra müminlere hitap edilerek Allah'a karşı saygılı davranmaları ve sadâkat sahibi kimselerden ayrılmamaları istenir. Medine'de ve çevresinde yaşayan müslümanların seferden geri kalıp Resûlullah'ı yalnız bırakmalarının ve onun yanında yer alacağına kendi nefislerini düşünmelerinin doğru olmadığı ifade edilir. Müminlerin İslâm'ı yayarken karşılaşacakları zorlukların, çekecekleri zahmetlerin, yapacakları malî fedakârlıkların Allah nezdinde sâlih amel kabul edileceği belirtilir. Öte yandan müminlerin tamamının sefere çıkmaması ve bazı grupların geri kalıp dinî hükümleri öğrenmesi için kendilerini ilme adamalarının gerektiği vurgulanır. Ardından yine münafıkların bazı tavırlarına işaret edildikten sonra bütün müslümanlara hitap edilerek kendi içlerinden kendilerine bir elçinin geldiği, onun *müslümanların özellikle ebediyet âleminde sıkıntıya düşmesinden* büyük üzüntü duyduğu, herkesin hidayete kavuşmasını şiddetle arzu ettiği, müminlere karşı çok şefkatli ve çok merhametli olduğu ifade edilir.

Son âyette Resûl-i Ekrem'e bunca gayretlere rağmen bazı insanların gerçeği benimsemekten yüz çevirmeleri durumunda şöyle demesi emredilir: "Allah bana yeter; O'ndan başka ilâh yoktur; yalnız O'na dayanıp O'na güveniyorum. Yüce arşın rabbi ve üstün hâkimiyetin sahibi O'dur" (âyet: 111-129).

Tevbe sûresinde iman, nifak ve şirkten doğan davranışlar anlatılarak bunları benimseyenler psikolojik tahlile tâbi tutulmuş, her birine ait hükümler belirtilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Sûrede "cihad", "kıtâl" ve "nefr" kavramlarıyla müslümanlar savaşa teşvik edilmiştir. Bu da İslâmiyet'in Arabistan yarımadasına yayıldığı o dönemde yarımadanın içinde direnişlerin, dışında da müslüman varlığına karşı tehditlerin mevcudiyetini gösterir. Nitekim Hz. Peygamber'in son günlerinde bazı hareketler ortaya çıkıp vefatının ardından devam etmiştir.

Tevbe sûresinin Hz. Peygamber'e verilen ve Tevrat'ın muhtevasının tamamına denk gelen yedi sûreden (seb'i tıvâl) biri olduğu (Müsned, IV, 107), Hz. Ömer'in erkeklerin Tevbe sûresini öğrenmeleri, kadınlara da Nûr sûresinin öğretilmesi yönünde tâlimat verdiği (İbrâhim Ali, s. 224-225, 244-245) bilinmektedir.(...)[1]

(1) DİA; [TEVBE SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 40; sayfa: 586



Teveffi

a. Ölme, vefat etme.[1][2]

c. Ölüm.[3]

e. Can almak, öldürmek.[3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

(3) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 20, s. 381

Tevekkül Sultan Türbesi-Mersin

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 110,
(2) Kalafat, Yaşar.3 a.g.e.

Tevella

Ehli Beyt'i ve Hz. Ali'nin soyundan olanları sevme.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Tevhid

a. "Birdir" demek ve birlemek anlamına gelmektedir.(3)

b. Allah'ın birliğine inanma, bir ve tek olduğunu kabul edip söyleme.(4)

c. Lâ ilahe illallah sözünü söyleme, zikretme.(4)

d. Divan edebiyatında,(1) Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını, kesret-vahdet ilişkisini, yaratılışı ve kâinatın asli yapısını, tasavvufi terimleri konu edinen manzum ya da mensur eserlere verilen ad.(2)(4)

e. Allah'ın büyüklüğünü ve birliğini dile getiren güftelerden bestelenmiş eser.(4)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Kaya, Doğan. a.g.e.
(3) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(4) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tevhidname

Mevlevi tekkelerinde sema ve bazı tekkelerde ayin yapılan yer, semahane.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Tevhit Töreni

Gaziantep'te ölünün ardından nohutlarla tevhit töreni yapılır. Bu nohutlar mezara ekilir, yeşerip rüzgârda sallanan nohutların tevhit çekeceğine inanılır.(1)

(1) Başçetinçelik, Ayşe3, a.g.e., s. 5

Tevris

a. Birini kendisine mirasçı olarak seçme.(2)

b. Miras bırakma.(1)(2)

c. Bir kimsenin ölen birine mirasçı olduğunu belirleme.(2)

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Teymur Paşa Türbesi-Van

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 112

Tez Baba Türbesi-Kosova-Yakova

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 372

Tez Baba Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 611

Tez Murat Dede Türbesi-Isparta

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 284,
(2) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 86

Tez Murat Türbesi-Yunanistan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 888

Tezbih

Boğazından keserek öldürme, boğazlama.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tezkir Baba Türbesi-Kosova-Prizren

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 336,
(2) Engin, Refik. a.g.e. s. 514

Tezkiye-i Meyyit Etmek

Cenazede hazır bulunan cemaatte ölen kimsenin iyi insan olup olmadığını sormak.(1)(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Tezkiye

Cenaze kaldırılırken imamın, cemaate ölen kimsenin iyi bilinip bilinmediğini sorması.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tezveren Dede Türbesi-İstanbul -Eminönü

(1) Adresler. a.g.e.

Tezveren Dede Türbesi-Ankara

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 101

Tezveren Dede Türbesi-Bursa

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 288,
(2) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 23,
(3) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 184,
(4) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 37

Tezveren Dede Türbesi-İstanbul -Çemberlitaş

(1) Adresler. a.g.e.,
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 104,
(3) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 243

Tezveren Dede Türbesi-İstanbul -Beykoz

(1) Adresler. a.g.e.

Tezveren Şeyh Kamil Dede Türbesi-İzmir

(1) Duran, Remzi1. a.g.e. s. 58

Thanatos

Ölümü simgeleyen tanrı. Ngks'in çocuğu, Uyku'nun kardeşidir. Birbirinden ayrılmayan Hypnos'la Thanatos yeraltında Tartaros'un derinliklerinde otururlar.[1]

(1) Erhat, Azra. a.g.e.

Theke

Bir sanduka, lahit ya da tonozlu mezar, loculi tipini andıran bu mezarlar loculiden daha küçüktür.(1)

(1) Er, Yasemin. a.g.e.

Tiğ-i Belarek

Değerli kılıç: Maddi bağları terk etmek olan iradi ölüm anlamında kullanılmıştır.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Tığlamak

Bıçak vb. kesici, delici aletle öldürmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tılsım

a. Doğaüstü bir takım güçleri olduğuna, doğaüstü işler yapabileceğine ve bir takım gizler taşıdığına inanılan şey, güç, sihir, büyü.(1)(2)(3)

b. Taşıyanın üzerinde büyülü etkiler yapacağına inanılan sembolik eşya, büyü yapılmış ya da büyülü olduğu söylenen yazıları olan bir tür takı, muska.(1)(2)(3)

c. Anadolu'da kadınların başlarına taktıkları, takanı nazardan, iftiradan, kötü ruhlardan, büyüden koruduğuna inanılan altın, gümüş vb. madenden yapılma süs eşyası.(1)

d. Bir şeyin insan üzerine bıraktığı, onu şiddetle hükmü altına alacak kadar kuvvetli tesir, büyü, sihir.(2)

e. Sihir, büyü. Eskiden değerli mücevher, para, eşya vb. şeyler yıkıntı yerlere gömülür, bulunmaması için de dualar okutulur ve artık oraya yaklaşana bir ejderha veya korkunç bir zenci görünerek korku vereceğine inanılırdı. Buna tılsım denir. Sufiler bedeni tılsımlı bir defineye, nefsi de yılana benzeterek bu yılanın gitmesi için tılsımın bozulması gerektiğine inanırlar. (4)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Pala, İskender. a.g.e.

Tımar Parçalamak



Ölen tımar sahibinin sahip olduğu timarın kılıç denilen çekirdeğini erkek evladına bırakılarak, hisse veya terakki denilen sonradan ilave edilmiş kısımların başkalarına timar olarak verilmesi.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Tımarhane Evliyası Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Tımıs

Can, ruh.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tıngırdamak

Ölmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tırba Sıpı (Beyaz Türbe) Türbesi-Bingöl-Ilıcalar

(1) Kaynak Yok

Tırlamak

Ölmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tikkal

Mezar taşı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tikrîtî Türbesi-Suriye

(1) DİA, Cilt. 38 s. 322

Timbak Mağaraları – Filipinler

Filipinler'de gerçekleştirilmiş mumyalama işlemlerinin en önemli örnekleri Timbak Mağaraları'nda yer almaktadır. Dehidrasyon yöntemi ile sudan arındırılan ve derileri yüzüldükten sonra vücuda sürülen çeşitli bitkiler yardımıyla korumaya alınan vücutlar, canlı görüntüleriyle görenleri hayrete düşürmektedir.

(1) https://onedio.com/haber/dunyanin-dort-bir-yanindan-aklinizi-ucuracak-derecede-urkutucu-25-mezarlik-733955

Timur Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 28

Timur Paşa Türbesi-Van

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Timurlenk Türbesi-Tokat

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 312

Timurtaş Baba Türbesi-Erzurum

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Timurtaş Paşa Türbesi-Bursa

(1) DİA, Cilt. 41, s. 185,
(2) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 19

Timurtaşoğlu Ali Paşa Türbesi-Eskişehir

(1) DİA, Cilt. 39, s. 248

Tin

a. Soluk, nefes.(3)

b. İnsan varlığının, beden ve maddeye karşıt olan kısmı, can, ruh, maneviyat.(3)(4)(5)

c. Eski Türklerde ruh-can kavramı tin kelimesi ile ifade edilmiştir.[1][2]

(1) İltar, Gazanfer. a.g.e., s. 2;
(2) Ersoy, Ruhi, a.g.e., s. 2;
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(4) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(5) Durmuş, Mitat, Melih Cevdet Anday Şiirinde Ölüm ve Ölümsüzlük İzleği, Uluslar arası Türk Kültürünün Ölüm Sempozyumu, Marmara Ü Türkiyat Araş. Uygu. Merkezi, İstanbul-2004, s. 4

Tin Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan beşinci sûresi.(...)

Bedenî, zihnî ve kalbî yetenekleriyle insanın evrendeki konumu ve sorumluluğu ana fikrine dayanan Tîn sûresinin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür.

Sûrenin **ilk üç âyeti**nde üzerine yemin edilen dört şeyden ilk ikisi incir ve zeytindir. Bunlarla, birer nimet olarak bizzat kendilerinin veya Cenâb-ı Hakk'ın daha önce vahiy indirdiği yerlerin kastedilmiş olması mümkündür. Yeminin üçüncü ve dördüncü unsurlarını meydana getiren Sînâ dağı ile "beled-i emîn" (Mekke-i Mükerreme) göz önünde bulundurulduğunda ikinci yorum daha

isabetli görünür. Böylece Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâmiyet'in doğduğu yerlere yemin edilerek (İbn Kesîr, XIV, 395) her üç dinin aslının bir olduğu ve hepsinin tevhid akîdesinde birleştiğine işaret edildiği söylenebilir.

Daha sonraki yeminin konusunu teşkil eden insanın tabiatta bulunan sayısız varlıkların en güzeli olduğu belirtilir. Râgıb el-İsfahânî, bu âyette geçen "ahsen-i takvîm" terkibini, diğer canlılardan farklı olarak insanın tabiattaki her şey üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan anlayıp kavrama yeteneği ve iki ayak üzerinde durabilmesi şeklinde yorumlamıştır (el-Müfredât, "ḳvm" md.). Kur'an'da insan türünün yaratılışına dair zikredilen özellikler bir arada düşünüldüğünde hem beden hem zihin hem his ve kalp yetenekleri bakımından üstünlüğü ortaya çıkar. Bununla birlikte insanın melekle şeytan arasında bir konumda bulunması yüzünden inkâr yoluna saptığı takdirde aşağıların aşağısı seviyesine düşmektedir.

5. âyette en alt noktaya düşürme fiilinin Allah'a nisbet edilmesi, insanın O'nun tarafından yaratılmasını ifade eden bir önceki âyetin üslûbuyla uyum sağlamaya yönelik olup kulun irade ve isteği olmadan Cenâb-ı Hakk'ın onu kötü yola sevketmesi söz konusu değildir.

Sûrenin **6. âyet**inde iman edip yararlı işler yapanlar bunlardan farklı olarak ebedî mutlulukla müjdelenmiştir.

Sûrenin **son iki âyetinde** insanın sorumluluk duygusunu en güçlü biçimde etkileyen *âhiret hayatı*, herkesin dünyada yaptığının karşılığını bulacağı ebediyet âlemi hatırlatılmakta, zihni ve gönlü gerçeklere açık olan insanlar tarafından o günün hiçbir bahane ile inkâr edilemeyeceği, ayrıca en âdil hükmün Allah tarafından verileceği vurgulu biçimde ifade edilmektedir.(...)[1]

(1) DİA; [TÎN SÛRESİ - Abdülhamit Birışık] cilt: 41; sayfa: 190

Tipu Sultan Türbesi-Hindistan

(1) DİA, Cilt. 41, s. 192

Tirid Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Tiryaki Dede Türbesi-Isparta

(1) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 87

Tiz Baba Türbesi-Türkmenistan

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 8

Tlapallan

Meksika'da oturan Aztekler atalarının kaldıklarına inandıkları cenneti, fevkalade refah ve lüksün bulunduğu, kırmızı güneşin ortadan doğduğu bir ülke (Tlapallan) olarak görüyorlardı. Onlara göre büyük ırmaklar doğuda bulunan bu ülkeden çıkmaktaydı.[1]

(1) DİA, C. 7, s. 375

Tofet

Cehennemde Tanrı tarafından Asurluları cezalandırmak üzere hazırlanmış, yakıtı Rabbin soluğunun bir kükürt gibi tutuşturduğu odun ve ateş olan Tofet'ten yakıcı bir mekândan söz edilir.[1]

(1) Akbaş, Muhsin, a.g.e, s. 41.

Togan Hatun (Kümbet) Türbesi-Erzincan-Kemah

(1) Kaya, Aslı. a.g.e. s. 81

Tok, Süleyman

İ.Ü Ed. Fak. Ktp.

Tire Yöresindeki Figürlü Mezar Taşları, İstanbul Ün., Ed Fak., Sanat Tarihi ABD, Basılmamış Lisans Tezi, S.106, 1981, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tokaclı Köyü Türbesi-Hatay

(1) Kalafat, Yaşar.3 a.g.e.



Top, Mehmet

Milli Ktp./Tasnif No: 2002 AD 7216

Hakkari'deki Osmanlı Mezartaşları, XIII. Türk Tarih Kongresi C. III, II. Kısım, S.1291-1308, 12 Resim, T.T.K. Yay., 2002, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Top, Mehmet

T.T.K. Ktp./Tasnif No: A. VI 4912, a

Hakkari'de Tarihi Mezarlıklar Ve Mezar Taşları, VI. Orta Çağ Ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları Ve Sanat Tarihi Sempozyumu, (8-10 Nisan 2002), C3, S.745-758, Erciyes Ü. Fen-Ed. Fak Yay., 2002, Kayseri

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Topa Bağlamak

Büyük cinayet suçlularının topa bağlanıp ateş verilmek suretiyle idamları.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Topboş, Ahmet

Ank. Ü. İlahiyat Fak. Ktp./Tasnif No: 726.8/SEY.A

Ayfonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, S. 46, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Topçu Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 137

Topçuoğlu Türbesi-Kastamonu

(1) Kastamonu Vilayet. a.g.e. s. 2

Topkapı Mezarlığı

Topkapı Mezarlığı'nın tarihçesinin II. Mehmed (Fatih) dönemine (1451-1481) kadar indiği kabul edilebilir.

II. Mehmed 5 Nisan 1453'te İstanbul'u kuşatmaya başladığında Top Kapısı karşısına denk gelen bir yere (bugünkü Maltepe civarı diye düşünülüyor) otağını ve karargâhını yerleştirmişti. Bu tarihten itibaren başlayan savaşlar sırasında ölen askerlerin gömüldüğü yerin Topkapı Mezarlığı'nın nüvesini teşkil ettiği düşünülebilir. Bununla birlikte Fatih dönemi sonlarında Edirnekapı ve Topkapı arasında suru takiben uzanan ve Top Yıkugı Mahallesi olarak anılan bir yerleşme biriminin olduğunu ifade eden kaynaklar bize burada mezarlıkların teşekkül etmiş olabileceğine dair bir ipucu veriyor. Yine aynı devirlerde kurulu olduğu anlaşılan Pazartekke'de Manastır Mescidi Mahallesi ile, Topkapı civarında Molla Gürani Camii Mahallesi gibi mahallelerin ve çevredeki diğer yerleşme alanlarının da sur dışındaki mezarlıkların oluşumuna katkıda bulunduğuna muhakkak gözüyle bakılabilir.

Böylece Topkapı dışında bütün kara surları boyunca uzandığı anlaşılan mezarlıklardan günümüze pek az şey gelebilmiştir.

Günümüzde Topkapı ve yakınında büyükşehir belediyesinin maliki bulunduğu üç mezarlık vardır. Bunlar Topkapı Mezarlığı, Topkapı Maltepe Mezarlığı ve Topkapı Çamlık Mezarlığı'dır. Mezarlıklar Müdürlüğü'nün verilerine göre bu mezarlıklardan Topkapı Mezarlığı 72.177 m^2, Maltepe Mezarlığı 23.016 m^2 ve Çamlık Mezarlığı 70.140 m^2'lik bir alanı kaplamaktadır. Topkapı Mezarlığı'na halen çok az miktarda gömü yapılabilirken, diğer iki mezarlığın tamamen dolu olduğu ifade edilmektedir.[1]

(1) DBİA. YAŞAR ÇORUHLU

Toplu Mezar[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toplu Kıyım

Kendini savunacak gücü ve olanağı bulunmayan insanların topluca öldürülmesi.[1]

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Toprağa Düşmek

a. Ölmek.[1][2]

b. Şehit olmak.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toprağa Girmek

a. Ölmek.[1][2]

b. Gömülmek.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toprağa Vermek

Ölen bir kimseyi gömmek, defnetmek.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toprağı Bol Olsun

Müslüman olmayan ölmüş bir kimseden söz ederken söylenen iyi dilek sözü.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toprak

Mezar.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Toprak Baba Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Toprak Dede (Ahmet Dede) Türbesi-Ankara-Ayaş

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 118

Toprak Olmak

a. Ölmek, toprağa kavuşmak.[1]

b. Öldükten sonra çürüyüp toprağa karışmak.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Toprak Mezarlar

Ölünün gömüldüğü toprağa mezar denir. Toprak mezarlar, hafif tümsek toprak yığını şeklinde, yerini belli etmek için başucunda taş ya da tahta bir şahidesi olan sade mezarlardır. (Arseven, 1966,1318) [1]

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e. s.32.

Toptuk Emre Türbesi-Ankara-Nallıhan

(1) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 29

Toros, Taha

Milli Ktp./Tasnif No: 1970 SA 342

Adana'da Mezar Taşları, Görüşler, Türkiye Tarihi, Sayı: 20-21, S. 17-20,Adana Halkevi, 00.09-10.1939 , Adana

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tortauz Gumbez Türbesi-Özbekistan

(1) Çeşmeli, İbrahim. a.g.e. s. 524

Torumtay Türbesi-Amasya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92,
(2) DİA, Cilt. 41, s. 266,
(3) Önkal, Hakkı.1 a.g.e. s. 197,
(4) Amasya Valiliği. a.g.e., s. 79,
(5) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 6

Torun (Dorum) Dede Türbesi-Burdur

(1) Kızılkaya, Abdurrahman. a.g.e. s. 38

Totenmah

Klasik mezar anıtlarında ölüyü kline üzerinde uzanmış, yemek yerken betimleyen cenaze ziyafeti.[1]

(1) Er, Yasemin. a.g.e.

Töm Dede Türbesi-Balıkesir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 196

Törebeg Hanım Türbesi-Türkmenistan

(1) DİA, Cilt. 41, s. 606

Tövbe

Günahtan dönüp Allah'a yönelme anlamında terim.

Arapça'da tevbe (tevb, metâb) "geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak" anlamındadır ve "dinde yerilmiş şeyleri terkedip övgüye lâyık olanlara yönelme" biçiminde tanımlanır.

Tövbe kavramı Allah'a nisbet edildiğinde "kulun tövbesini kabul edip lutuf ve ihsanıyla ona yönelmesi" mânasına gelir (Zeccâc, s. 61-62; Kuşeyrî, et-Tahbîr, s. 84).



Kişilerin birbirine karşı yaptıkları hatalı davranışlardan dönmesi için *avf (af) ve i'tizâr (özür dileme)* kelimeleri kullanılır (krş. et-Tevbe 9/94; en-Nûr 24/22).

Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe kavramı seksen sekiz yerde geçmekte, otuz beş yerde Allah'a, diğerlerinde insanlara nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "tvb" md.). Naslarda tövbenin ve anlam yakınlığı içinde bulunduğu "rücû, inâbe, evbe, gufrân" ve af kavramlarının kullanılışı göz önünde bulundurulduğunda tövbenin bezm-i elestte Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fıtrat cizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiği anlaşılır. Çünkü kul selim fıtratında mevcut ahid şuurundan zaman zaman uzaklaşmakta veya bunu tamamen unutmaktadır. Ahid ilişkisi Kur'ân-ı Kerîm'e göre güven, sevgi ve dostluk esasına dayanmaktadır (el-Bakara 2/30, 257; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/34).

Kişinin işlediği kötülükler Allah Teâlâ ile iman arasındaki bu bağı zedelemekte, her zaman vaadini ve ahdini yerine getiren yüce yaratıcıdan onu uzaklaştırmaktadır. Tövbe de bu uzaklaşmaya son verme çabasıdır. Dolayısıyla tövbe ruhun Allah'a açılışını ve yücelişini hedefleyen duaya benzemektedir. Esasen Kur'an'da ve hadislerde yer alan tövbe ve istiğfar ifadelerinin çoğu dua ve niyaz üslûbundadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in, İbrâhim'in, Mûsâ'nın ve Hz. Muhammed'in tövbelerinden söz edilmekte (el-Bakara 2/37, 128; el-A'râf 7/143; et-Tevbe 9/117; Hûd 11/112), birçok âyette peygamberlerin mağfiret talebinde bulunduğu haber verilmekte ve bizzat Resûlullah'a Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmektedir (en-Nisâ 4/106; Muhammed 47/19; en-Nasr 110/3; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "gfr" md.).

Peygamberlerin günah işlemekten korunduğu bilinmektedir. Bununla onların tövbe ve istiğfarda bulunması hususu nasıl bağdaştırılabilir? Resûl-i Ekrem bir hadisinde şöyle demektedir: "Bazan kalbimi bir perde bürür de günde 100 defa tövbe ettiğim olur" (Müslim, "Źikir", 41-42; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26). Mecdüddin İbnü'l-Esîr bu hadisin izahında Resûl-i Ekrem'in Allah ile daima irtibat halinde bulunduğunu, ümmetinin dünya işleriyle ilgilenmekten ibaret olabilecek meşgalesinin bu irtibatı kesintiye uğratabileceğini söyler (en-Nihâye, s. 675). Bu yorum, sûfî Ebû Saîd el-Harrâz'ın, "İtaatkâr kulların sevap doğuran bazı amelleri Allah'ın has kulları için günah sayılabilir" sözünü (Aclûnî, I, 406) hatırlatmakta ve Hz. Peygamber'in çokça tövbe edişinin sebebine ışık tutmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan kelimelerden biri *rücû* olup şirk ve küfürden dönüşü ifade eder (meselâ bk. el-Bakara 2/18; el-A'râf 7/168, 174; es-Secde 32/21).

"Tekrar tekrar gelmek" mânasındaki *"nevb"* (nevbet) kökünden türeyen inâbeyi Râgıb el-İsfahânî "pişmanlık duyup Allah'a dönme ve samimiyet duyguları içinde iyi davranışlarda bulunma" şeklinde açıklar. Kur'an'da on sekiz yerde geçen inâbe Hz. İbrâhim'e, Süleyman, Dâvûd, Şuayb ve Hz. Muhammed'e nisbet edilmiştir. "Evb" de (evbe, iyâb, meâb) tövbe anlamında kullanılmış, Hz. Dâvûd, Süleyman ve Eyyûb'a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "nvb", "evb" md.leri). Bu kavramların hepsi hadis rivayetlerinde de yer almaktadır (Wensinck, el-Mu'cem, "tvb", "rc'", "nvb", "evb" md.leri).

Tövbe kavramı Wensinck'in el-Mu'cem'inde beş sütunluk bir yer kaplamış, naslarda tövbe yerine kullanılan veya onunla birlikte zikredilen *"istiğfar"* kelimesi de yedi sütunluk bir hacme ulaşmıştır. Bu zengin içerikli rivayetlerde insanın yaratıcısına karşı işleyebileceği en büyük günah olan şirk ve inkârdan başlayarak en küçük hataya kadar bezm-i elestte yapılan ahidden, dolayısıyla Allah'tan uzaklaştıracak bütün davranışların terkedilmesi çeşitli ifadelerle tavsiye edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de âlemlere rahmet olarak gönderildiği belirtilen Resûlullah kendisini tövbe ve merhamet peygamberi diye nitelendirmiş (Müsned, IV, 395, 404; Müslim, "Feżâ'il", 126), birçok hadiste ilâhî af ve mağfiretin enginliğini değişik beyanlarla dile getirmiştir.

Sahâbîlerin, onun huzurunda iken duydukları dinî hassasiyeti yanından ayrıldıktan sonra kaybetmelerinden yakınmaları üzerine Hz. Peygamber

şöyle buyurmuştur: "Benim yanımdan ayrıldıktan sonra eski halinizi koruyabilseydiniz melekler ziyaretinize gelirdi. Siz günah işlemeyen kimseler olsanız Allah bu fiili işleyen başka bir topluluk yaratır ve onların günahlarını bağışlardı" (Müsned, I, 289; II, 304-305; Müslim, "Tevbe", 9-11).

Resûl-i Ekrem'in bu sözleri bir taraftan Cenâb-ı Hakk'ın gafûr, gaffâr, tevvâb gibi sıfatlarına işaret ederken diğer taraftan insanların günah işleyebileceğini, fakat pişman olup tövbe ettikleri takdirde bağışlanacaklarını vurgulamaktadır. Resûlullah'ın, "Şunu iyi bilin ki Allah kuluna annenin evlâdına karşı beslediği şefkatten daha çok merhametlidir" şeklindeki sözü de (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22) aynı mahiyettedir.

İlâhî rahmetin genişliğini ifade eden birçok rivayet, tövbenin Allah ile mümin arasındaki dostluğun devamını sağlayan bir vasıta olduğunu gösterir. Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bu nitelikteki hadislerden biri şöyledir: "Azîz ve celîl olan Allah buyurur ki: 'Ben merhamet ve şefkat açısından kulum beni nasıl düşünüp algılıyorsa öyleyim. O beni nerede hatırlayıp anarsa ben oradayım. Bana bir karış yaklaşana ben bir arşın yaklaşırım, bir arşın yaklaşana bir kulaç yaklaşırım. Kul bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.'"

Hadisin diğer bir rivayetinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın mümin kulunun tövbesinden duyduğu sevinç tasvir edeceğim şu kişinin sevincinden çok daha fazladır: Adam tek başına tehlikeli bir yolda yiyeceğini ve içeceğini taşıyan bineğiyle yolculuk yapmaktadır. Bir yerde durup dinlenirken kısa bir süre uyur. Uyanınca bineğinin ortadan kaybolduğunu görür. Uzun zaman ararsa da bulamaz. Bu sırada aşırı derecede bunalmış ve susamıştır. Nihayet, 'Dinlendiğim yere gideyim de orada öleyim' der. Bu yerde kısa bir ara uykuya dalıp uyanınca bineğini karşısında görür. O kadar sevinir ki, 'Allahım! Sen benim rabbim, ben de senin kulunum' diyecek yerde, 'Sen benim kulum, ben de senin rabbinim!' der" (Müsned, I, 383; II, 534-535; Buhârî, "Da'avât", 4; Müslim, "Tevbe", 1-8).(1)

(1) DİA; [TÖVBE - Bekir Topaloğlu] cilt: 41; sayfa: 280

Tövbenin Mahiyeti

Bütün ilâhî dinlere göre insan hem iyilik hem kötülük yapma temayülüne sahip bir varlıktır. Hz. Âdem hata etmiş, fakat tövbe ile rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmuştur. Günah işleyen kimse tövbe ettiği takdirde âdemiyet nesebini, aksi halde şeytaniyet vasfını tescil ettirmiş olur (Gazzâlî, IV, 234-235).

Gazzâlî insan için hatadan korunmuşluğu imkânsız kabul ederken hatadan dönmemeyi insanlıkla bağdaştıramaz (a.g.e., IV, 242-243). Onun bu düşüncesinin, "Her insan günah işleyebilir, günah işleyenlerin en hayırlısı tövbe edendir" meâlindeki hadisten (Müsned, III, 198; İbn Mâce, "Zühd", 30) kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Aslında tövbe imanın bir tezahürüdür; bezm-i elestte Allah'a verilen sözün hatırlanması ve yapılan ahdin tazelenmesidir; Kur'an'da işaret edildiği gibi (eş-Şems 91/9-10) nefsini kirlerden arındırma çabasıdır. İnancın kaynağı olan kalp hadislerde bir aynaya benzetilir.

Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: "Mümin kul günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer pişman olarak bağışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ederse siyahlık kalbini sarar. Cenâb-ı Hakk'ın, 'Onların işlemekte oldukları kötülükler kalplerini kirletmiştir' şeklindeki beyanında (el-Mutaffifîn 83/14) yer alan kir ve pas bundan ibarettir" (Müsned, II, 297; Tirmizî, "Tefsîr", 83/1).

Diğer bir hadiste bu tür bir kalp, içine konulan şeyi tutmayan devrik testiye benzetilmiştir (Müslim, "Îmân", 231).

Mümin, işlediği küçük bir günahı bile tepesinde dikilip üzerine düşeceğinden korktuğu bir dağ gibi görür.



Buna karşılık günahı kanıksamış kimse onu burnunun üzerinden geçen sinek gibi kabul eder (Buhârî, "Da'avât", 4).

Aslında küçük günahlar büyük günahlar için birer basamaktır. Resûlullah Hz. Âişe'ye hitaben şöyle demiştir: "Küçümsenen yanlış davranışlardan uzak durmaya bak, zira Allah bu tür davranışların da hesabını soracaktır" (Müsned, V, 331; İbn Mâce, "Zühd", 29).

Küçük günahlar âmir konumda bulunan veya başkalarına örnek olacak bir mevkide yer alan kimselerce işlendiği takdirde büyük günah durumuna geçer. Öte yandan bir hadiste de vurgulandığı üzere (Buhârî, "Edeb", 60; Müslim, "Zühd", 52) günahın açıkça işlenmesi bağışlanmasının önünde ayrı bir engel teşkil eder.

İslâm âlimleri günah işleyip tövbe eden kimse ile hiç günah işlememiş kimseler üzerinde durmuş, bunlardan hangisinin daha makbul sayıldığını irdelemeye çalışmıştır. Aslında peygamberler hariç günah işlemeyen hiçbir insan yoktur. Bununla birlikte farzları yerine getirmemek, yasaklardan kaçınmamak gibi belirgin maddî günahlardan uzak duran kişiler cennete gireceklerini sanıyor ve diğer insanları küçümsüyorsa Allah'a muhtaç olmadıkları zannına kapılabilirler. Buna karşılık günah işleyen, fakat pişmanlık duyarak tövbe eden, Cenâb-ı Hakk'ın lutuf ve bağışlamasına daima ihtiyaç duyan insanlar O'na diğerlerinden daha yakındır. Hz. Ömer'in, "Günahlarından tövbe edenlerle beraber bulunun, çünkü onlar hassas yürekli olur" dediği nakledilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, s. 117).

İşlenen günahın kul hakkını ilgilendiren yönü bir tarafa, tövbe kul ile Allah arasında cereyan eden mânevî bir haldir. Kul zihnî ve kalbî fonksiyonlarına, pişmanlığına ve tövbeden sonraki durumuna göre günah işlemeyen kimsenin mânevî açıdan çok gerisinde, yanında veya ilerisinde bulunabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 15, 121-134).

Günahlar ayrıca Allah'a ve insanlara karşı doğurdukları sonuçlar bakımından çeşitli tasniflere tâbi tutulabilir. Gazzâlî insan psikolojisini tahrip etmeleri bakımından günahları üçe ayırır.

İlki rubûbiyyet sıfatlarına cürettir. Bunun kibir, övünme, övülmeye düşkün olma, şeref ve zenginlik peşinde koşma gibi yansımaları görülür.

İkincisi haset, zulüm, hile, nifak vb. şeytanî davranışlardır.

Üçüncüsünü ise yeme içme, gazap, kin, dövüp sövme ve gasp türünden hayvanî davranışlar teşkil eder. Bu fiillerin müminin dinî hayatına olan tahribatı sıralanışlarına göre çoktan aza doğru seyreder (İhyâ', IV, 251-252).[1]

(1) DİA; [TÖVBE - Bekir Topaloğlu] cilt: 41; sayfa: 280

Tövbenin Şartları ve Hükümleri

Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe etme hakkının tövbeyle, ilâhî affa mazhar olabilme imkânının bilerek ve inatla değil de cehalet yüzünden kötülük yapan kimseye verildiğine işaret edilir (en-Nisâ 4/17; el-En'âm 6/54; en-Nahl 16/119). Buradaki cehalet "bilgisizlik" anlamına geldiği gibi "beşerî hislerin baskısı altında bulunan kalbin duyarsızlığı" mânasına da alınabilir.

Allah'ı rab, Muhammed'i peygamber ve İslâm'ı din olarak kabul eden kimsenin bu gafleti uzun sürmez, pişmanlık duyarak tövbe eder; Nisâ sûresindeki âyetin devamı da buna işaret etmektedir. Şu halde tövbenin ilk şartı nedâmettir, Resûlullah'ın ifadesiyle, "Pişmanlık duymak tövbenin kendisidir" (Müsned, I, 422-423, 433; İbn Mâce, "Zühd", 30).

Nedâmet halinde bulunan kişi tövbeye konu olan günahı terkeder ve bir daha işlememeye karar verir. Âlimler tövbenin Allah nezdinde kabul edilmesinin bu üç şartına *(nedâmet, terk, tekrar işlememe)* bir dördüncüsünü eklemiştir; o da *iyi amel işlemek suretiyle geçmişteki hataların telâfi edilmesi*dir.

Bu dört şartın üçüncüsünü oluşturan *günahı tekrar işlememe* hususu Allah'ın mağfiretine kavuşmak için Kur'an'da şart koşulmuştur (Âl-i İmrân 3/135). Nefsânî arzularına kapılabilen insan için zor bir sınav olan bu noktada tövbe teşebbüsünde öncelik verilmesi gereken şey bir daha yapmamaya kesin karar vermektir. Bununla birlikte günahın tekrar işlenmesi durumunda yine pişmanlık duyup bir daha yapmamaya azmetmek gerekir. Nitekim bir hadiste Allah'tan sürekli bağışlanmasını dileyen kimsenin günahında ısrar etmiş sayılmayacağı ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Tirmizî, "Da'avât", 106).

Tövbenin makbul olması için öngörülen *amel-i sâlih şartı* çeşitli âyetlerde yer almaktadır. Günahtan dolayı pişmanlık duyularak yapılan tövbeler için bazı âyetlerde amel-i sâlih, bazılarında halini düzeltme (ıslah) şartı zikredilir (meselâ bk. el-Mâide 5/39; Tâhâ 20/82; M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "tâbe", "tâbû" md.leri). Bununla birlikte tövbenin kabul edilmesinin ilâhî iradeye bağlı olduğu ifade edilmiştir (et-Tevbe 9/15, 27; el-Ahzâb 33/24).

Hicretin 8.(630) yılında Hz. Peygamber'in Tebük'e düzenlediği sefere katılmayanların ileri sürdükleri

mazeretler kabul edildiği halde Kâ'b b. Mâlik ile iki arkadaşının tövbesi kabul edilmemiş, bunlar sosyal boykotla cezalandırılırken elli gün sonra ilâhî affa mazhar kılınmıştır (et-Tevbe 9/117-118; Müsned, VI, 387-390; Buhârî, "Megāzî", 80).

Kâ'b b. Mâlik ve arkadaşlarının karşılaştığı muamelenin bir yorumu bu olayın sonraki nesiller için ibret teşkil etmesi ise diğeri, Allah'ın af ve rızasını kazanmanın dünyaya özgü bir borç-alacak tasfiyesine benzemediği, kulun gerçekten affedilmeye lâyık bir duruma gelmesi gerektiğinin vurgulanması olmalıdır. Bu noktada kabule şayan tövbe "*tevbe-i nasûh*"tur. "Hâlis ve samimi tövbe" anlamına gelen bu terkip İmam Mâtürîdî tarafından "kişinin yaptığı kötülüğe kalben pişman olması, bir daha işlememeye azmetmesi, elini günahtan çekmesi, diliyle Allah'tan bağışlanma talep etmesi, daha önce günahla zevk kazandırdığı bedenini bu zevkten uzaklaşma yolunda kullanması" şeklinde açıklanmıştır (Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, V, 181).

Amel-i sâlihin bir âyette günahları giderdiği ifade edilirken (Hûd 11/114) diğer bir âyette kötülükleri iyiliklere çevirdiği belirtilmiştir (el-Furkān 25/70).

Müfessirler, ilk âyetin müslümanın bir gün içinde işlediği küçük günahların -kul hakkı dışında- affedilebileceğini haber verdiğini kabul etmiştir (Taberî, XII, 171-174; Mâtürîdî, VII, 250-252).

İkinci âyette ise küfür veya şirkten dönerek iman eden ve sâlih amel işleyen kimseler kastedilmektedir. Bunların seyyiatının hasenata tebdil edilmesine "kötülüklerden ibaret olan davranışlarının bu yeni dönemde iyiliklere dönüştürülmesi" biçiminde mâna vermek mümkündür (Taberî, XIX, 58-61).

Tövbe gerektiren günahların en büyüğünün *inkâr ve şirk* olduğu konusunda ittifak vardır. Gazzâlî bunun aşağısında kalan günahların büyükten küçüğe doğru derecelendirilmesini ve en küçük günahın belirlenmesini imkânsız görmektedir (İhyâ', IV, 255-256).

Bununla birlikte Gazzâlî (...) Allah'a yakın olma, can ve mal güvenliğini sağlama ilkelerinin ihlâl edilmesinin büyük günah sayıldığını belirtmekte ve hadiste yer alan yedi büyük günahın bu çerçeveye girdiğini söylemektedir (a.g.e., IV, 256-258).

Onun işaret ettiği hadisin meâli şöyledir: "İnsanı mahvolmaya sürükleyen şu yedi şeyden kaçının:

- *Allah'a ortak koşma,*
- *büyü yapma,*
- *Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana haklı bir gerekçe olmadan kıyma,*
- *ribâ yeme,*
- *yetimin malını yeme,*
- *savaştan kaçma,*
- *kötülüklerden habersiz iffetli mümin kadınlara zina isnadında bulunma*"

(Buhârî, "Veśâyâ", 23, "hudûd", 44; Müslim, "Îmân", 145).

Âlimler, işlenen günahların tövbeden sonra amel defterinden silinmesi için tövbekârın bazı telâfilere girişmesinin gerektiğini belirtir. Günahlar kul hakkıyla ilgili olmayıp sadece ilâhî haktan ibaretse ve bunların içinde kazâsı mümkün farz ibadetler varsa bunlar kazâ edilmelidir. Daha çok zâhir âlimlerinin benimsediği görüşe göre kasten terkedilen namazların kazâsının bulunmadığı söylenirse de büyük çoğunluk bunların da kazâ edilebileceğini belirtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 204-215).

Kul hakkına yönelik günahlara gelince bu konuda aslolan Hz. Peygamber'in şu tâlimatıdır: "Müslüman kardeşinin malına veya şeref ve namusuna yönelik günah işleyen kimse altın ve gümüşün bulunmadığı gün gelmeden önce ondan helâllik dilesin. O gün, dünyada kötülük yapan kimsenin sevapları varsa haksızlığı kadar alınıp mağdura verilir, yoksa onun günahından alınıp berikine yüklenir" (Müsned, II, 435, 506; Buhârî, "Riḳāḳ", 48, "Mežâlim", 10).

Yapılan kötülükler helâllik sırasında hak sahibine haber verilir, rızasını alacak biçimde helâllik dilenir. Maddî veya mânevî bir zarara yol açılmışsa o tazmin edilir. İşlenen kötülük kişinin haysiyet ve şerefine yönelik olup kendisinin haberi yoksa tercih edilen görüşe göre bunları bildirip onu üzmek yerine genel anlamda özür dileyerek bağışlanma istenir. Ancak kişinin gıyabında yapılan onur kırıcı konuşmaların aksinin aynı mecliste söylenip telâfi yoluna gidilmesinin gerekli olduğu şüp-



hesizdir (Kādî Abdülcebbâr, s. 799; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 119-121).

Hak sahibinin bulunamaması durumunda malî ödemeler vârislerine yapılır. Onların da bulunamaması halinde tercih edilen görüşe göre hak sahibi adına hayır yollarında harcanır veya devlete verilir. Gayri meşrû yollarla işlenip şahsî hak niteliği taşımayan zina gibi günahlar da aynı hükme tâbidir (Kādî Abdülcebbâr, s. 799; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 216-220).

Tövbe konusu günahlar doğrudan insanlara, toplum hayatına yönelikse bunların affa uğraması için mutlaka telâfi edilmesi gerekir. Meselâ bir yerde çalışan kişinin rüşvetle iş görmesi ya da yolsuzluk yapması durumunda haksız elde edilen bu kazancın hak sahibine iade edilmesi gerektiği gibi Hz. Peygamber'in şu beyanıda hatırlanmalıdır: "İslâm toplumunda güzel bir çığır açıp kendisinden sonra bu yolda iş görülen kimsenin amel defterine sonrakilere verilen sevabın aynısı yazılır; bunun yanında toplumda kötü bir çığır açıp sonraki dönemlerde ona göre davranılan kimse için de berikilere yazılan günahın aynısı yazılır (Müsned, IV, 357, 359-361; Müslim, "'İlim", 15, "Zekât", 69).

İslâm'da kötü davranışlara ait cezaların bir amacı da ibret teşkil edip suç ve günahları ortadan kaldırmaktır. Tövbenin de böyle bir hedefi vardır. Buna göre sosyal hayatın bozulmasına yol açan günahların telâfisinin de sosyal bir nitelik taşıması gerekir. Tövbe edecek kimse haklarına tecavüz ettiği kişilerin haklarını iade etmeli, bu kişilerden alenen özür dilemeli ve kendisi gibi davranan kimseleri de uyarmalıdır.

Emanet ve güven esasına dayalı olarak sosyal alanda ve kamu yönetiminde yetki ve sorumluluk üstlenen kimselerin suistimalde bulunması Kur'an'da "hıyanet" kavramıyla ifade edilmektedir. Etkisi ve tahrip alanı çok geniş olan bu günahların tövbesi ve telâfisi imkânsız denecek kadar zordur.

Bazı İslâm âlimleri kısmî tövbe üzerinde durmuş, büyük günahlardan birinin terkedilip diğerinin sürdürülmesini zehirin birini bırakıp diğerini içmeye benzeterek bu konudaki tövbenin geçerli olmayacağını söylemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 714-715).

Burada önemli olan kalbin bütün kötülüklerden nefret edip pişmanlık duymasıdır. Bu durum Mâtürîdî'nin kalbin ameli teorisine benzemektedir. Bu noktadan sonra iradenin nefisle mücadelesi gelir. Ayrıca kişilerin psikolojik durumuna göre kötü fiillerin hangisinin daha çok tahribat yaptığını tesbit etmek mümkün değildir. İşlenen bir günahın dünyevî cezası çekildiği takdirde âhirette bundan sorumlu olunmayacağına dair Hz. Ali yoluyla bir hadis nakledilmiştir (Müsned, I, 99, 159; İbn Mâce, "hudûd", 33; Tirmizî, "Îmân", 11). Burada da yine kalbin nedâmeti şarttır.

Kur'an'da (Âl-i İmrân 3/90) iman ettikten sonra küfre saplanıp inkârda ısrar edenlerin tövbelerinin asla kabul edilmeyeceği belirtilir. Başka bir âyette (en-Nisâ 4/137) iman edip sonra inkâr edenler, sonra iman edip tekrar inkâr edenler ve nihayet inkârlarını arttıranların kesinlikle bağışlanmayacağı bildirilir. Burada tasvir edilen kişilerin ilâhî aftan mahrum kalışlarının iki sebebi vardır. Birincisi, yahudi ve hıristiyanlarda görüldüğü üzere kendi peygamberlerine ve öncekilere inandıkları halde daha sonra gelen Hz. Muhammed'i inkâr etmeleri, ikincisi iman edip tekrar küfre dönmeyi âdet haline getirmelerine sebep olan nifaklarıdır. Nisâ sûresinde bu husus belirtilmektedir (Taberî, V, 440-441; Mâtürîdî, II, 356-357; IV, 72-73).

Tövbenin kabulünü engelleyen hususlardan biri de onun *yapılış anı*dır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kabul edeceği tövbenin bilgisizlik yüzünden işlenip hemen arkasından pişmanlık duyulan günahların tövbesi olduğu beyan edilmekte, ölüm sırasında yapılan tövbelerle imansız tövbelerin de bir işe yaramayacağı bildirilmektedir (en-Nisâ 4/17-18). Hz. Peygamber'den, ölüm sancılarının başladığı andan itibaren yapılan tövbenin kabul edilmeyeceğine dair hadisler rivayet edilmiştir (Müsned, II, 132, 153; İbn Mâce, "Zühd", 30; Tirmizî, "Da'avât", 98).

Gerek iman gerekse tövbe zihin ve kalbin, dolayısıyla iradenin katılımıyla meydana gelebilir. Ölüm halinin veya kıyametin kopmasının yaklaşması durumunda gayba olan iman şartı ile irade ortadan kalkar, günahın devam ettirilmesi de imkânsız hale gelir. Bu durumdaki insanın dinî değer

taşıyacak herhangi bir davranışta bulunması söz konusu olmaz (Mâtürîdî, IV, 93-98).(...)[1]

(1) DİA; [TÖVBE - Bekir Topaloğlu] cilt: 41; sayfa: 280

Travnikli Şeyh Mehmed Türbesi-Saraybosna

(1) Kalajdzic, Mirsad. a.g.e. s. 83

Tuanku İmam Bonjol Türbesi-Endonezya

(1) DİA, Cilt. 34, s. 220

Tûbâ ağacı

Cennetteki bir ağaçla ilişkilendirilen Kur'an terimi.

İslâm kaynaklarında tûbâ kelimesinin kökeni ve anlamıyla ilgili farklı açıklamalar mevcuttur. Bu kelimenin Arapça "tyb" kökünden türeyip "güzellik, hoşluk, iyilik, göz aydınlığı" gibi mânalara geldiği, cennetteki bir ağacı ifade ettiği, Habeş veya Hint dillerinde cennetin ismi olarak kullanıldığı belirtilmiştir (Lisânü'l-'Arab, "tyb" md.; Taberî, XIII, 99; Fahreddin er-Râzî, XIX, 50-51).

Kur'an'da yalnız bir yerde, "iman edip sâlih amel işleyenlere ne mutlu (tûbâ lehüm), varacakları yer ne güzeldir!" meâlindeki âyette (er-Ra'd 13/29) geçen tûbâ kelimesi için klasik tefsirlerde benzer rivayetler nakledilmiştir. Vâkıa sûresindeki âyetlerde (56/17-40) cennet tasvirleri içerisinde cennet ağaçları anlatılırken de aynı rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı doğrudan tûbâ ismine atıfla cennetteki bir ağacı tasvir etmekte, bir kısmı da sadece cennet ağacı tasvirlerinden bahsetmektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi âyette geçen "*tûbâ lehüm*" ifadesinin "selâmün aleyküm" gibi bir dua cümlesi olduğunu ileri sürmüştür (Hak Dini, IV, 2986; tûbâ kelimesinin bu anlamda kullanıldığı hadisler için bk. Wensinck, el-Mu'cem, "tyb" md.).

Resûl-i Ekrem'in, "Ey Allah'ın elçisi, seni görüp de sana iman edene ne mutlu!" diyen bir kişiye, "Beni görüp de bana iman edene ne mutlu! Fakat beni görmeden bana iman edene -tûbâ kelimesini kullanarak üç defa- ne mutlu!" dediği, adamın tûbânın ne olduğunu sorması üzerine Resûlullah'ın, "O cennette yüz yıl boyunca (altında) yürünebilecek büyüklükte bir ağaçtır; cennetliklerin elbiseleri o ağacın tomurcuklarından yapılır" dediği (Müsned, III, 71), bir başka rivayette bir bedevînin, "Ey Allah'ın elçisi, cennette meyve var mıdır?" diye sorduğu ve Hz. Peygamber'in, "Evet, orada bir ağaç vardır ki ona tûbâ denilir" dediği, arkasından bedevî, "Bizim arazimizdeki hangi ağaç ona benzer?" diye sorunca, "Senin arazindeki hiçbir ağaç ona benzemez, ancak Şam'da ceviz denilen bir ağaç ona benzer, tek bir gövde üzerinde biter, yukarıya doğru dallanır, budaklanır" şeklinde cevap verdiği, adamın bu defa, "Gövdesinin büyüklüğü ne kadardır?" sorusu üzerine Hz. Peygamber'in, "Ailene ait üç yaşını doldurmuş bir deve yola çıkıp yaşlılık sebebiyle köprücük kemiği kırılıncaya kadar yürüse yine de onun çevresini dolaşmış olamaz" dediği ifade edilmiştir (a.g.e., IV, 183-184).

Diğer bir rivayette ise cennette tûbâ adı verilen bir ağacın bulunduğu, bir süvariye güçlü ve hızlı bir at verilse onun gölgesinde yüz yıl ilerleyeceği, yaprağının ve henüz olgunlaşmamış yemişinin yeşil ve serinletici, çiçeğinin sarı, ince ve hafif, dallarının kadife, reçinesinin zencefil ve bal gibi olduğu belirtilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, hadis nr. 53).

Bir başka rivayette de tûbânın cennette bir ağacın adı olduğu, cennetteki bütün evlerin onun dallarından yapıldığı, dallarının evlerin üzerine sarktığı, cennettekilerin meyvelerini yemeyi arzuladıklarında ağacın kendilerine doğru eğildiği, onların da o ağaçtan diledikleri kadar yedikleri bildirilmiştir (Ebû Nuaym el-Ýsfahânî, III, 249).

Yine bir rivayette, "Cennette bir ağaç vardır; eğitilmiş süratli bir ata binen süvari yüz yıl gider de onun gölgesini bitiremez" denilmiştir (Müslim, "Cennet", 6, 8). Hadisin açıklamasında ağacın gölgesinden muradın dallarının kapladığı yerler, isminin de tûbâ olduğu belirtilmiştir (Davudoğlu, XI, 235). (...)



İslâm kaynaklarındaki rivayetlerde tûbâ meyvesinden yenilen, çiçeğinden elbise yapılan, gölgesinde istirahat edilen, cennetliklerin pek çok ihtiyacının karşılandığı ağaç şeklinde nitelenmektedir. Tûbânın kelime anlamından hareketle bu ağacın cennetlikleri rahat ettiren, onları hoşnut kılan, bünyesinde çeşitli nimetleri barındıran bir esenlik ve mutluluk ağacı olduğu söylenebilir. Bu

durumda tûbâ ağacı cennetliklerin mutluluk ve huzur kaynağını meydana getiren bir sembole karşılık gelmektedir.[1]

(1) DİA; [TÛBÂ - Ali Erbaş] cilt: 41; sayfa: 317;

Tûbâ ağacı Edebiyatı

Tûbâ müslüman milletlerin kültür, sanat ve edebiyatında kökü Hz. Peygamber'in makamı olan "vesîle" cennetinde, dalları en üstten alta doğru bütün cennet tabakalarına ulaşacak şekilde tasavvur edilen ağaçtır. Nahl-i tûbâ, tûbâ-yı cinân diye de anılır. Türkçe'de "başı göğe ermek" deyiminden hareketle "başı tûbâya ermek" tabirine de rastlanmaktadır. Bu konuda dinî ve edebî metinlerden halk kültürü ve edebiyatının yazılı, sözlü kaynaklarına, tasavvufî eserlere kadar zengin bir malzeme oluşmuştur. Kelimenin, Kur'an'da "ne mutlu!" mânasına da olsa zikredilmesi yanında bu ağacın hadislerde belirtilen hârikulâde özelliklerinden dolayı son dönemlerde Türkçe'de kız adı olarak kullanıldığı görülmektedir.

İslâm kültüründe tûbâ ve çevresinde yer alan diğer unsurlarla zenginleşip çeşitlenen bilgiler mi'rac âyetlerinin yorumu ve hadislerdeki bilgilerle sınırlı kalmamış, İsrâiliyat'a kadar uzanan değişik kaynaklardan gelen verilerle karışarak çeşitlenmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin Gunyetü't-tâlibîn'inde diğer tasavvufî eserlerde tekrarlanan şu ifadeler yer almaktadır: "Resûlullah efendimiz tûbâ ağacı için şöyle buyurmuştur: Cennette bulunan hemen herkesin bir ağacı vardır. Bu ağacın adına tûbâ denir. Ehl-i cennetten biri üstüne yeni bir elbise giymek istediği zaman o ağacın yanına gider; ağacın çiçekleri açılır; bunların içinden rengârenk elbiseler çıkar. Bu çiçekler altı renk olup her biri ayrıca yetmiş renge ayrılır. Bunlardan meydana gelen elbiseler ne renk ne de şekil olarak birbirine benzer. O kimse bunlardan hangisini isterse onu alır."

Tûbâ, Arap, Fars şair ve yazarlarının değişik algılayış biçimleri yanında hayal dünyalarının da katkısıyla zenginleşerek abartılı biçimde anlatılan dinî-edebî bir kavram haline gelmiştir. Bu şekliyle Türk edebiyatında özellikle divan şiiri ve nesrine intikal etmiş, divan edebiyatı mazmun ve remizleri arasına girmiştir. Ayrıca şairler tarafından verimli bir mitolojik malzeme kabul edilmiş, tasavvufî anlayış ve açıklamaların geliştirdiği yorumlarla bu alana mahsus bir terim halinde değişik mânalar kazanmıştır. Nitekim tasavvuf sözlüklerinde tûbâ Hak ile üns makamını ifade eden bir kavram olarak tanımlanmış, bu tür metinlerde Allah'ın huzurunda mutluluk, sükûn ve huzur içinde bulunma halini anlatmak için de kullanılmıştır.

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kaside ve gazellerde müstakil beyitler yanında mesnevilerde, cennet hakkında bilgiler içeren Muhammediyye, Envârü'l-âşıkīn ve Mârifetnâme gibi tasavvufî ve edebî eserlerle hilyelerde, siyer, mevlid ve mi'râciyyelerde bu hususta zengin anlatımlara rastlanmaktadır. Bu konudaki bilgileri derleyen ve kavramı halk kültürüne yerleştiren metinlerin en eskilerinden olan Muhammediyye'nin "Faslün fî makāmâti'l-cenneti ve derecâtihâ" bölümünde vesîle cenneti anlatılırken tûbânın Resûlullah'ın cennetteki evinden çıkan bir ağaç olduğu ifade edilmektedir: "Vesîle cenneti anda olur kamudan a'lâdır / Habîbullāha mahsustur o adn içre bu a'lâ dâr // Resûlün dârı içinde bir ağaç var adı tûbâ / Biter anun budağında ne denlü var ise esmâr // Ol ağacın dibi dürden budakları zebercedden/Yücesi arşa mülhaktır aşağısı yere berdâr // Onun kamu budakları der ü dîvârına erip / Ne kim var gurfe vü hücre doluptur bağçe vü gülzâr." Muhammediyye'nin bazı matbu nüshalarında bu beyitler "Mir'âtü'l-mahşer" başlıklı çizimde resmedilmiştir. Tûbânın müstakil olarak çizildiği bir başka resim ayrıca yaldızla basılmıştır. Diğer halk kitaplarında da rastlanılan ve Osmanlı dünyasına İran etkisiyle girdiği düşünülen bu çizimlerin Türk dinî halk resimleri arasında önemli bir yeri vardır.

Mi'râciyyelerde anlatıldığına göre tûbâ cennetteki ağaçların en büyüğüdür. Kökü arştadır. Dalları cennet halkının meyvelerini kolayca toplayabilmesi için cennetin üstünden zemine doğru sarkmış, ters duran bir ağaçtır. Yüz bin dalı budağı vardır. Budakları la'l, yaprakları mücevherdendir. Her bir yaprağı binbir türlü görünür. Her dalında çeşit çeşit, bir yiyenin bir daha yediği, dünyadaki yemişlere benzemeyen meyveleri vardır. Baldan, şekerden tatlı ve lezzetlidir. Tûbâ ağacı Hz. Muhammed'e ve ümmetine hastır. Abdülvâsi

Çelebi'nin Miʻrâciyye'sinde "Sıfat-ı tûbâ" başlığı altındaki şu beyitler bu özellikleri anlatmaktadır (Akar, s. 369-370): "Görünür göze bir yaprağı anın / Hezâran türlü kim imrene cânın // Onun bir yaprağında vardı her reng / Olur gören onu hayran hem deng // Hezâran türlü var yetmiş yemişler / Saâdet isleri andan yemişler // Üzüm incir enâr çok hurma/Kavun karpuz hıyâr armud u elma // Ki bir dalında bitmiş idi anın/Dahı envâ yemişleri cihânın // Dedim Cebrâil'e ben kim i kardaş/Bu ağaca ne derlerdi i yoldaş // Dedi Cibrîl bu tûbâ değil mi / Bunu bilenlere tûbâ değil mi // Bu ağacın bu dem yüz bin dalı var / Ki her bir dalı bu dünyâca ey yâr // Senin ümmetlerine veriser Hak / Bu ağacı eyit onlara mutlak."

Naʻtlar ve methiyelerde, kasriyye, bahâriyye ve mesnevilerde tûbânın dal ve yapraklarının parlaklığı, güzelliği, boyu, gövdesinin kalınlığı, azamet ve ululuğu, kurumayan dalları, dökülmeyen yaprakları, kaybolmayan tazeliği, tükenmeyen meyvesiyle teşbih, temsil ve telmih konusu olmuştur. Türk dinî mûsikisinde mevlid ve miʻrâciyyeler yanında bazı Mevlevî âyinlerinde, naʻtlarda, tevşihlerde, ilâhi ve nefeslerde tûbâya daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yer verilmiştir. Tûbâ yine cennet bitkilerinden olan sidrenin yanında bulunmaktadır ve çok defa sidre ile birlikte anılır. Mehmed Necib Efendi'nin hilyesindeki, "Kadd-i tûbâsı idi sidre-makām / Enbiyâ zümresine oldu imâm" beyti Hz. Peygamber'in boyu için "kadd-i tûbâ", derecesi için "sidre-makam" tabirinin kullanılışına bir örnektir.

Divan edebiyatında başta boyu olmak üzere övülenin bazı vasıfları için teşbih unsuru halinde kullanılan tûbânın bu özelliği Ahmed Paşa'nın şu beytinde görülmektedir: "Tûbâ boyun çü cennet-i kûyunda salına / Cibrîl sidreden diye doğrusu müntehâ." Beyitte tûbâ etrafındaki sidre-müntehâ-Cibrîl gibi kelimeler tenasüp sanatına örnektir. Tûbâ kelimesi boy için kullanılan endam, kāmet-kıyâmet, serv, raʻnâ, elif, nihal, gül, sabâ, bülend, bâlâ, hırâman, revan gibi kavramlar yanında cennetle ve miʻracla ilgili kelimelerle de kullanılarak mürâât-ı nazîr, leff ü neşr gibi sanatlar gerçekleştirilir. Sevgilinin veya övülenin boyu tûbâ ile mukayese edildiğinde çoğu zaman tûbâdan uzun gösterilir. Cem Sultan'ın sevgilisi için, "Görelden sidre kaddini çemende tûbî-i cennet / Dedi kim kadd-i bâlâda bu resme müntehâ olmaz" beyti buna örnektir. Fuzûlî'nin, "Hûr u tûbâ vasfın ey vâiz bugün az eyle kim/Hemdem ol tûbâ-hırâm u hûr-peykerdir bana" beyti kavramın dinî bağlamın dışında beşerî ölçülerde kullanımını gösterir. Ahmed Paşa'nın bir kasrı tasvir eden kasidesindeki, "Şol serv ki dîvârına nakş eyledi nakkāş/Teşbîh olunmağa yarardı ona tûbâ" beyti aynı zamanda saray ve konakların duvarlarını tûbâ ağacı resimlerinin süslediğini ortaya koymaktadır.

Ahmed-i Dâî'nin tevhidindeki, "Celâl-i rifʻatin künhü bilinmez akl-ı cüz'îden/Erişmez serçe ger bin yıl uçarsa şâh-ı tûbâya" beyti, serçe-şah(-dal)-rifʻat-tûbâ tenasübüyle Allah'ın azamet ve kudretinin insan aklı tarafından yeterince kavranamayacağına işaret etmektedir. Neccârzâde Rızâ Efendi'nin naʻtındaki, "Sidre oldu kāmet-i tûbâsının âvâresi/Server-i her müntehâ oldu Cenâb-ı Mustafâ" beyti Hz. Peygamber'in boyundan hareketle değerinin yüceliğini anlatır.

Tûbânın dinî anlayıştaki yerine Gelibolulu Gurûrî'nin, "Sidre vü tûbâ değil arş-ı muallâdan geçer/Hakk'a kim pervâz ederse şehper-i tevhîd ile" beyti örnek verilebilir. Şair burada Allah'ın birliğine hakkıyla inanıp onu zikretmek suretiyle tevhid kanatlarını takan kişilerin sadece sidre ve tûbâ ağaçlarının zirvelerinden değil arş-ı muallâdan bile ötelere yükseleceğini söylemektedir. Böylece her iki ağacın cennetteki beraberliğine işaret ettiği gibi tevhidin kişiyi ulaştıracağı yüce mertebeleri vurgulayan bir ifade olarak dikkat çekmektedir.

Yûnus Emre'nin şiirlerinde tûbâ ölmeden önce ölen ve nefsini düşman bilen âşıkların makamıdır:

> "Kevser havzına dalanlar ölmezden öndin ölenler
> Nefsini düşman bilenler konar tûbâ dallarına."

Ancak ilâhî aşk şarabını (şarâb-ı tahûr) içenler bu yüce makamdan da ötelere yönelir:

> "Tûbâ dalından uçanlar yüce makamdan geçenler
> Şarâben tahûr içenler banmaz dünya ballarına."



Tûbânın mutasavvıf şairler nezdinde boy ile ilgisine dair bir örnek Seyyid Nesîmî'nin şu beytinde görülmektedir:

"Servin kadinde sidre vü tûbâ revân olur
Lâ'l-i lebin şarâbını içen revân olur."

Tûbâ halk şiirinde ve özellikle Alevî-Bektaşî edebiyatında da yer alır. Kul Himmet'in,

"Tûbâ ağacından aldı dört yaprak
Pençe-i Abâ'ya taksim kılarak
Bir hırka ayırdı içinde erzak
Giyindi eğnine dolandı Ali"

kıtasında tûbâ ağacı-elbise ilişkisine atıf yapılmaktadır.

Dertli,

"Dedimevvelhaberverkāmet-ikaddia'râzından
Dedi sanma sakın servi değil tûbâ vü ar'ardır"

beytinde boy-servi-tûbâ-ar'ar kelimelerini yan yana kullanırken tûbâ ile ar'arı birbirine denk kabul etmesiyle farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.(1)

(1) DİA; [TÛBÂ - Mustafa Uzun] cilt: 41; sayfa: 318

Tûfan

Hz. Nûh'un kavminin cezalandırılması için meydana gelen büyük su felâketi.

Sözlükte tûfân "sel getiren şiddetli yağmur, su baskını, her yeri kaplayan su" anlamına gelmektedir (Lisânü'l-'Arab, "tvf" md; Tâcü'l-'arûs, "tvf" md). Tûfanın karşılığı İbrânîce'de mabul, Akkadca'da abubu, Latince'de diluvium olup hepsi de "yağmur fırtınası, sel, her şeyi kuşatan su baskını" mânasındadır (IDB, II, 279). Tûfan sadece su ile değil ateş, deprem, kan, kar gibi unsurlarla meydana gelen felâketlerin de adıdır; ancak genelde su ile gelen felâket anlamı ön planda olup bu yönüyle tarihte pek çok örneğine rastlanmakta, özellikle Hz. Nûh zamanında meydana gelen ve her şeyi su altında bırakan büyük felâketi ifade etmektedir.

Semavî felâketlerle alâkalı mitler dünyanın nasıl yıkılıp bir çiftin veya bir grubun dışında insanların yok edildiğini nakleder. Tûfan rivayetleri kozmik felâketler içinde en çok ve en yaygın olanlarıdır. Diğer bazı felâketler de -depremler, yangınlar, dağların yıkılması, salgın hastalıklar- insanların yok olmasına sebebiyet vermiştir. Bu rivayetlerin yer aldığı kültürlere göre tûfan, tanrılar tarafından günah işleyen insanlarla birlikte dünyada mevcut bütün canlı varlıkları ortadan kaldırmak üzere gerçekleştirilen ve bütün dünyayı istilâ ettiğine inanılan su felâketidir. Bu tür felâketlerin söz konusu edildiği rivayetlerde insanlığın yıkılışını yeni bir hastalığın doğuşu izlemektedir. Tûfan yüce kudretin öfkesini celbeden günahlara bağlanmakta, bazan da ulûhiyyetin insanlığa son verme arzusu veya dünyanın yaşlanmışlığı tûfana sebep olmaktadır (EUn., V, 405). Nitekim Tevrat'a göre yeryüzünde insanın kötülüğü çoğalınca Tanrı insanları yok etmeye karar vermiş (Tekvîn, 6/5-7, 13), Kur'an'a göre ise yalnız Hz. Nûh'un kavminden inanmayan ve Allah'ın elçisini kabul etmeyenler bu yolla cezalandırılmıştır.

Tûfan hadisesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerin yanı sıra mahiyeti farklılıklar taşısa da Afrika kıtası ile Asya'nın bazı bölgeleri hariç birçok kültürde; Filistin, Yunanistan, Asur, Amerika, Avustralya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya, Litvanya gibi çeşitli ırklara ve bölgele- re ait çok sayıda halkın geleneğinde de bulunmaktadır (NDB, s. 178; Eliade, Histoire, I, 75; IDB, II, 280).

Tûfanın mitolojik bir hikâye veya asılsız bir efsane olduğu görüşü ise bunun yaygınlığı ve kutsal metinlerde yer alışı dikkate alındığında savunulabilir değildir. Tûfan hikâyesi Güneydoğu Asya'da, Malenezya'da ve Polinezya'da yaygındır. Avustralya'da tûfan anlatımlarında bütün suları yutan dev bir kurbağadan bahsedilir. Susuzluktan kırılan hayvanlar bu kurbağayı güldürmeye karar verirler. Kahkaha patlatan kurbağanın ağzından çıkan sular tûfana yol açar (H. Cazelles, III, 573; EUn., V, 405).

Hindistan'da Vedalar'da yer almayan tûfan hadisesi ilk defa Catapatha Brâhmanâ'da nakledilir. Bir balık insan ırkının atası olan Manu'yu gerçekleşmesi çok yakın olan tûfandan haberdar eder ve bir gemi yapmasını öğütler. Tûfan başladığında balık gemiyi kuzeye doğru çeker ve bir dağın yanında durdurur. Mahabharata ve Bhagavata Purana'da tûfan hikâyesinin kısmen farklı versiyonları bulunmaktadır (M. Delahoutre, I, 453; ERE, IV, 555).

İran'da mevcut inanışa göre dünya, korkunç bir kış mevsiminde biriken karların erimesiyle oluşan tûfan neticesinde son bulmaktadır. Ahura Mazda ilk insan ve ilk kral Yima'ya bir kaleye çekilmesini öğütler. Yima da insanların en iyileriyle çeşitli türde bitki ve hayvanları yanına alarak bu kaleye sığınır ve kopan tûfan altın çağa son verir. Yunan mitolojisine göre tanrı Zeus gün geçtikçe daha çok günah işleyen insanları bir tûfanla yok etmeye karar verir. Promethee, oğlu Deucalion'u Zeus'un bu kararından haberdar eder ve ona bir tekne yapmasını öğütler. Deucalion tekneyi yaparak karısıyla birlikte bu tekneye biner ve dokuz gün dokuz gece sularda sürüklendikten sonra tûfanın sona ermesiyle Parnassos dağına ayak basar (Necatigil, s. 64; EUn., V, 405; ERE, IV, 554-555).

Güney Amerika kabilelerinin inancında tûfan efsanevî ikizlerden birinin yere vurup yer altı sularını fışkırtmasıyla meydana gelir. Orta ve Kuzey Amerika'da çok sayıda tûfan hikâyesi vardır, bunlarda nakledildiğine göre söz konusu felâket genellikle su taşmalarıyla veya yağmurla olmaktadır (EUn., V, 405).

Tûfanla ilgili en eski rivayetler ve kutsal metinlerde aktarılanlara en yakın olanlar Ortadoğu menşeli çivi yazılı geleneğe aittir (Sumer, Bâbil, Asur). İlk yazılı belgeler Sumerler'den kalmadır ve Bâbil tûfan hikâyesi de Sumer menşelidir. Tûfanın Sumer versiyonu fragmanlar biçiminde pek çok boşluğu olan bir metin halinde günümüze ulaşmıştır. Sumer ve Akkad'da tûfan beşer tarihinin en büyük felâket günlerinden biri olarak hatırlanmaktadır. Sumerler'e ait krallar listesi sekiz kralı zikreder, ardından şu açıklama gelir: "Tûfan oldu. Tûfan her şeyi götürdüğünde gökten gelen âfet krallığı alçalttığında krallık Kiş'te idi" (NDB, s. 179).

Sumer versiyonuna göre tanrılar tûfan koparmaya ve insanlığı yok etmeye karar verirler, ancak tanrılardan bazıları bundan hoşlanmaz. Tanrılardan biri dindar, Tanrı korkusu bilen, ilâhî vahiyler alan Kral Ziusudra'ya bir tûfan kopacağını haber verir ve ondan bir gemi yapmasını ister. Tûfan yedi gün yedi gece boyunca ülkeyi kaplar. Ziusudra bir gemi yapmak suretiyle tûfandan kurtulur, gemiden çıkınca kurban takdim eder ve ilâhlar onu ölümsüzleştirerek güneşin doğduğu yere, Dilmun'a yerleştirirler (Kramer, s. 128-132).

Sumerce yazılan bu tabletin yanında Eski Babilonya dilinde yazılmış, tûfanı anlatan, birkaç satırdan ibaret ikinci bir fragman daha bulunmuştur. Burada da Tanrı'nın yeryüzünü bir tûfanla yok etme kararından, "hayat kurtaran" adlı bir geminin yapılışından söz edilmektedir. Gemide yerde yaşayan hayvanlar ve göğün kuşları vardır (IDB, II, 282). İkisi Eski Babilonya, ikisi Asur versiyonu toplam dört fragmanda tûfan olayından bahseden Atrahasis destanına göre Enlil, insanlığı cezalandırmak için üzerlerine birtakım felâketler gönderir ve sonunda tûfan koparmaya karar verir. Tanrı Ea, Atrahasis'e rüyasında bu durumu haber verir, Atrahasis kendisine verilen tâlimat doğrultusunda bir gemi inşa eder (a.g.e., II, 282; Limet, I, 450).

Tûfanla ilgili Sumer, Bâbil ve Asur rivayetleri kısmî farklılıklar taşımaktadır. Büyük İskender zamanında Bâbil'de yaygın olan tûfan hikâyesini nakleden Bâbilli din adamı Berossus'un tûfan öncesine ait verdiği on kişilik krallar listesindeki son isim, tûfanın kahramanı olan ve Sippar'da yaşayan Xisouthros'tur. Bir gemi yapma emri alan Xisouthros erzakla birlikte gemiye ailesini, samimi dostlarını, kuşları ve dört ayaklıları alır. Yağmur dindiğinde kuşları gönderir, kuşlar geri döner; birkaç gün sonra tekrar bırakır, ayakları çamurlu olarak dönerler; üçüncüsünde artık dönmezler. Gemi karaya oturmuştur. Xisouthros ailesiyle birlikte gemiden çıkar ve bir şükür kurbanı takdim eder, daha sonra da diğerleri çıkarlar (NDB, s. 179; IDB, II, 282).

Bâbilliler'e ait en tam sayılan tûfan hikâyesi Gılgamış destanında bulunur. Destanla ilgili eldeki metin Asurbanipal (669-626) Kütüphanesi'nden gelmektedir ve çok eski orijinal metinlerin kopyasıdır. Destan on iki tablete yazılmıştır, tûfan on birinci tablettedir: Uruk şehrinin kralı Gılgamış, dostu Engidu'nun ölümü üzerine onu tekrar hayata döndürmek amacıyla tûfandan kurtulup ölümsüzlüğe eren Ut-napiştim'i (Uta-napiştim, Sumerce'si Ziusudra) bulup kendisinden ölümsüzlüğün sırrını öğrenmek ister. Ut-napiştim ona tûfan olayını anlatır. Ut-napiştim, Fırat kenarındaki Şuruppak şehrinin kralıdır. İnsanoğlunun aşırı



gürültüsünden rahatsız olan ilâhlar insan neslini tûfanla yok etmek isterler; fakat Tanrı Ea, Ut-napiştim'i haberdar eder ve ailesiyle birlikte belli sayıda hayvanı kurtarmak için bir gemi yapmasını söyler. Geminin eni boyuna eşit olacaktır. Hemen işe koyulurlar ve beşinci günün sonunda geminin 3600 m^2'lik omurgası kurulur. Geminin bordası 60, dış yüzeyi ise 240 m^2'dir. Alt ve üst güverteleri yedi, ambarı dokuz bölmeye ayrılmıştır. Yedinci günde geminin yapımı tamamlanır. Ut-napiştim gümüşünü, altınını, ailesini, kırların evcil ve yabani hayvanlarının hepsini gemiye alır. Tûfan sel gibi yağan bir yağmurla başlar ve bu yağmur altı gün, yedi gece sürer; âdeta göklerin vanaları açılır, yerin bentleri yıkılır, sonunda her yeri su kaplar. Yedinci gün fırtına diner ve gemi Nissir dağına oturur. Aynı gün Ut-napiştim bir güvercin, sonra bir kırlangıç gönderir, fakat kuşlar geri döner. Nihayet bir karga gönderir, karga geri dönmez. Bunun üzerine Ut-napiştim, Nissir dağı üzerindeki gemiden iner ve ilâhlara kurban sunar. İnsan neslinin yok olmadığını gören ilâh Enlil öfkelenir, fakat Ut-napiştim'e tûfanı haber veren Ea, bütün insanlığı helâk etme kararı sebebiyle Enlil'i eleştirerek suçlu kim ise onu cezalandırmasını ve günahın cezasını da sadece işleyenlerin çekmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Enlil, Ut-napiştim ve eşinin ölümsüz olmasına ve nehirlerin buluştuğu yerde yaşamalarına karar verir. Çok sonraları Gılgamış ölümsüzlüğü ararken Ut-napiştim'i orada ziyaret eder ve kendisinden tûfan hadisesini öğrenir (NDB, s. 179; Bottero, s. 188-202; IDB, II, 280-281; ERE, IV, 550-554).

Arkeolojik araştırmalar Sumer ve Akkad'ın korkunç sel felâketlerine mâruz kaldığını göstermektedir. Bu su baskınlarından biri Kiş'te meydana gelmiş, ortalama 30-40 cm. kalınlığında bir çamur kütlesi şehrin medeniyetini oluşturan her şeyi kaplamıştır. Benzer bir su baskını milâttan önce IV. binyılın sonuna doğru Jemdet Nasr şehrinde yaşanmıştı; aynı dönemde Şuruppak'ta da tûfan izlerine rastlanmaktadır. Ancak Ur şehrini kuşatan tûfanın izleri daha belirgindir. Nitekim Woolley, 1927-1929 arasında Ur'da yaptığı araştırmalarda 2,5 m. kalınlığında bir çamur tabakası bulmuştur. Bu tabakanın oluşumu, su ile getirildiğini gösteriyordu ve çamur tabakasının altında eski bir medeniyetin mevcudiyeti görülmekteydi (NDB, s. 179; IDB, II, 283).

Yahudilik'te tûfan hadisesiyle alâkalı bilgiler Tevrat'a dayanmaktadır (Tekvîn, 6/5-9/17). Tûfanla ilgili Tevrat metninin bir kısmı (Tekvîn, 6/5-8, 7/1-5, 7, 8-9, 10, 12, 16b, 17b, 22-23; 8/2b, 3a, 6-12, 13b, 20-22) Yahvist, bir kısmı ise (6/9-22, 7/6, 11, 13-16a, 17a, 18-21, 24; 8/1-2a, 3b-5, 13a, 14-19; 9/1-17) Ruhban kaynağına aittir.

Tevrat'taki tûfan kıssasına göre Yahve yeryüzünde insanların kötü olduğunu ve içlerinden devamlı kötü düşünceler geçirdiklerini görür. İnsanları yarattığına pişman olarak, “Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri ve gökteki kuşları yeryüzünden sileceğim, çünkü onları yarattığıma pişmanım” der. Göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok etmek için üzerlerine su tûfanını göndereceğini, her canlının öleceğini, sadece Nûh ve ailesinin kurtulacağını bildirerek (Tekvîn, 6/5-13, 17; 7/4)

Nûh'tan verilen ölçülere göre gofer (servi) ağacından bir gemi yapmasını (Tekvîn, 6/14-16), kendisinin ve eşinin, eşleriyle birlikte oğullarının gemiye binmelerini, ayrıca her canlı türünden bir erkekle bir dişiyi gemiye almasını bildirir. “Her türdeki kuştan, her türdeki çiftlik hayvanından, her türdeki sürüngenden biri erkek, biri dişi olmak üzere ikişer tanesi sağ kalmak için sana gelecekler. Yanına hem kendin hem de onlar için yenilebilecek ne varsa al, ileride yemek üzere depola” der ve Nûh kendisine emredilen şeyi yapar (Tekvîn, 6/18-20; 7/2-9,13-16).

Diğer taraftan yine Tevrat'ta temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, temiz olmayan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere ikişer çift, kuşlardan yedişer çift almasını ister (Tekvîn, 7/2-3). Yahudi kaynakları temiz hayvanlardan yedişer çift alınmasını karaya çıktıktan sonra kurban edilmeleri amacıyla açıklar. Hayvanlar Nûh'a kendi istekleriyle gelmişler ve Nûh da onları gemiye almıştır. Geminin uzunluğu 300 arşın, genişliği 5O arşın ve yüksekliği 30 arşın olacaktır. Geminin içi ve dışı ziftle sıvanacak ve bölmelere ayrılacaktır. Gemide boyu yukarıya doğru bir arşını bulan bir pencere yapılacak, gemi-

nin kapısı yan tarafa konulacak, ayrıca alt, orta ve üst güverteler olacaktır (Tekvîn, 6/14-16).

Yahvist metne göre Tanrı Hz. Nûh'a, "Sen bütün evindekilerle gemiye gir; çünkü seni önümde bu nesil içinde salih gördüm. Yedi gün sonra yeryüzünde kırk gün kırk gece yağmur yağdıracağım, yarattığım bütün varlıkları yeryüzünden sileceğim" der (Tekvîn, 7/1-4). Nûh ve oğulları Sâm, Hâm, Yâfes, Nûh'un karısı ve oğullarının karıları olmak üzere toplam sekiz kişi gemiye girerler. Yahve'nin emrettiğine göre temiz olanlardan yedişer ve temiz olmayan hayvanlardan ikişer ve kuşlardan ve toprak üzerinde sürünenlerin hepsinden erkek ve dişi olarak ikişer ikişer gemiye girerler (Tekvîn, 7/7-9). Yedi günün sonunda büyük enginin bütün kaynakları fışkırır, göklerin kapakları açılır, tûfan suları yeryüzüne iner, kırk gün kırk gece yağmur yağar. Yahve geminin kapısını kapar, sular yükselir ve dağları 15 arşın aşar; yeryüzünde olanların hepsini, insanlardan dört ayaklılara, sürüngenlere ve kuşlara kadar bütün varlıkları yok eder; sadece ailesinden yedi kişi ile Nûh ve gemide bulunanlar kalır (Tekvîn, 7/10, 12, 16b, 22-23).

Tûfan sırasında Nûh 600 yaşındadır. Nûh'un hayatının 600. yılında ikinci ayda ayın on yedinci gününde tûfan başlar, kırk gün kırk gece yağmur yağar ve 150 gün boyunca süren yağmurun suları yeryüzünü kaplar. Nihayet Tanrı, Nûh'la beraber gemide bulunan bütün vahşi ve evcil hayvanları hatırlar, yeryüzünde bir rüzgâr estirir ve sular alçalır. Enginin kaynakları ve göklerin pencereleri kapanır, yağmur kesilir. 150 gün sonra sular azalır ve gemi yedinci ayda ayın on yedinci gününde Ararat dağları üzerine oturur (Tekvîn, 8/1-4).

Sular onuncu aya kadar gittikçe azalır. Onuncu ayda ayın birinci gününde dağların başları görünür. Yağmurun başlamasından dağların zirvelerinin tekrar görünmesine kadar geçen süre on aydır. Bundan kırk gün sonra da Nûh geminin penceresini açar (Tekvîn, 8/5-6) ve önce kuzgunu, sonra güvercini gönderir. Güvercin geri gelir. Yedi gün sonra güvercini tekrar gönderir ve o ağzında yeni koparılmış zeytin yaprağıyla geri gelir. Yedi gün daha bekler ve güvercini tekrar gönderir, bu defa güvercin geri dönmez.

Nûh geminin örtüsünü kaldırıp bakar ve toprağın kuruduğunu görür. Bu, ikinci ayın on yedinci günü 27 Ekim'e, yani güneş takvimine göre tûfanın başlangıcından tam bir yıl sonrasına rastlamaktadır. Yahudi âlimi Raşi'ye göre tûfan sırasında dünya tam 365 gün boyunca üzerinde hiçbir canlı barındırmamıştır. Tanrı'nın emri üzerine Nûh ve ailesiyle gemidekiler karaya çıkarlar; Nûh bir sunak yapar, Yahve'ye temiz hayvan ve kuşlardan takdimeler sunar. Tanrı da Nûh ve oğullarını kutsar, bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğini, yeryüzünü yok eden tûfanın bir daha olmayacağını bildirir (Tekvîn, 8/6-22; 9/1-17). Gemiye giren hayvanlarla ilgili her iki metindeki bilgiler arasında farklılık vardır.

Yahvist metinde, "Kendine her temiz hayvandan erkek ve dişi olarak yedişer ve temiz olmayan hayvanlardan erkek ve onun dişisi olarak ikişer, göklerin kuşlarından da erkek ve dişi olarak yedişer alacaksın" denilirken (Tekvîn, 7/2-3) Ruhban metninde, "Her türdeki kuştan, her türdeki çiftlik hayvanından ve her türdeki sürüngenden erkek ve dişi olmak üzere iki hayvan gemiye getireceksin" denilmektedir (Tekvîn, 6/19-20). Ruhban metninde tûfan bir yıl, Yahvist metinde ise kırk gün sürmüştür (Tekvîn, 7/4, 12, 17; 8/6). Yahvist metne göre tûfan yağmurla meydana gelmiştir (Tekvîn, 7/4), Ruhban metnine göre ise enginlerin kaynakları fışkırmış ve göklerin kapakları açılmış, böylece tûfan olmuştur (Tekvîn, 7/11; 8/2). İnciller'de tûfanla ilgili Tevrat'ta anlatılanlara atıf vardır, dolayısıyla hıristiyanlar Tevrat'ta nakledilenleri kabul etmektedir. Ahd-i Atîk'te gemide Nûh ile birlikte yedi kişinin bulunduğu bildirilmektedir (I. Petrus, 3/20-21).

Tûfan kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmekte, birinde Firavun ve Mısır halkına (el-A'râf 7/133), diğerinde Nûh kavmine (el-Ankebût 29/14) gelen su felâketi bahis konusu edilmektedir. Kur'an'da Hz. Nûh'un tebliğ faaliyeti ve kavmini Allah'a kulluğa daveti, kavminin onu dinlemeyip inkârda ısrar etmesi üzerine ceza olarak tûfan musibetinin geldiği bildirilmekte, tûfanın cereyan ediş tarzı ile Nûh'un ilâhî emre uyup gemi yapması ve kendisine inananlarla birlikte tûfandan kurtulması, inanmayanların boğulması anlatılmakta, geminin şekli ve ölçüleri, gemiye binenlerin türü ve sayıları, tûfanın süresi gibi konularda



bilgi yer almamaktadır. Nûh kıssası A'râf, Yûnus, Şuarâ ve Nûh sûrelerinde de geçmekle birlikte en ayrıntılı biçimde Hûd sûresinde nakledilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre Nûh tûfanının muhatabı Nûh kavminin inanmayanlarıdır ve tûfan onları cezalandırmak için gönderilmiştir. Nûh'un davetini duymayanların cezalandırılması ilâhî adaletle bağdaşmaz, dolayısıyla Nûh tûfanının yalnız Nûh kavminin yaşadığı bölgeye has olması gerekir. Hz. Nûh'un peygamber gönderildiği kavim, putperestti. Nûh onları bir olan Allah'a kulluğa davet ettiği, putları bırakıp Allah'a dönmeleri için çok uğraştığı halde onlar putlara tapmaktan vazgeçmedikleri gibi, "Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Süvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin" diyerek (Nûh 71/23) insanları Nûh'un davetinden uzaklaştırmışlardı. Hz. Nûh, kavmini Allah'tan başkasına tapmama konusunda uyarmış, aksi takdirde başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiş (Nûh 71/1-4), uzun mücadeleler sonunda kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiş (eş-Şuarâ 26/118-119; Nûh 71/1-28), Allah da onun duasını kabul etmiş ve inkârcı kavminin tûfanla helâk edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir (Hûd 11/36-39).

Kur'an'da bu gemiyle ilgili olarak sadece tahtalardan yapıldığı ve çivilerle çakıldığı bilgisi yer almakta (el-Kamer 54/13), geminin diğer nitelikleri hakkında bilgi verilmemektedir. "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap" emri gelince (Hûd 11/37) rivayete göre Hz. Nûh tahtayı nereden bulacağını sorar, ona ağaç dikmesi emredilir ve o da Hint meşesi denilen ağaçları diker. Kırk yıl sonra bu ağaçları keserek gemiyi yapar. Ona geminin nasıl yapılacağını Cebrâil öğretir. Geminin başı horozun başı, gövdesi kuş gövdesi, arka kısmı horozun kuyruğunu andırmaktadır. İki yanında kapılar vardır ve üç kattır. Uzunluğu 660, genişliği 330, yüksekliği 33 zirâdır. Geminin ölçüleriyle ilgili olarak 80 × 50 × 30 zirâ rivayeti de vardır (Sa'lebî, s. 55; Fîrûzâbâdî, VI, 29).

Bu konudaki başka bir rivayete göre ise havâriler Hz. Îsâ'ya gelerek tûfan hakkında bilgi verecek birini diriltmesini isterler. Hz. Îsâ da Nûh'un oğlu Sâm'ı diriltir, o da gemi ve tûfanla ilgili bilgiler verir (Sa'lebî, s. 59; İA, IX, 345). Gemi yapılırken kavmi Nûh ile alay etmiş, gemiyi tamamlayınca Nûh'a canlıların her birinden birer çift ile "haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında" ailesini ve iman edenleri gemiye bindirmesi emredilmiştir (Hûd 11/40).

Tevrat'ta Nûh'un üç oğlunun eşleriyle birlikte gemiye bindiği belirtilirken Kur'an'da daha önce haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında kalan ailesi söz konusu edilmekte, Nûh'a inanmayan karısı ile (et-Tahrîm 66/10) oğlunun (Hûd 11/43) gemiye binmedikleri ve boğuldukları belirtilmektedir. Gemiye alınan hayvanlara gelince, Tevrat'takinin aksine Kur'an'da birer çift alındığı kaydedilmektedir. Bu hayvanların yeryüzündeki bütün canlı türlerinden değil, Nûh'un sahip olduğu evcil hayvanlardan damızlık olarak alınmış olmasının daha mâkul görüldüğü ifade edilmektedir (Muhammed Esed, s. 432; Sarıkçıoğlu, IX/1-4 [1996], s. 200).

Kısas-ı enbiyâ kitaplarında gemiye alınan hayvanlarla ilgili rivayetler vardır. Nûh gemiye önce karıncaları, en sonda merkebi alır. Merkep ağır ağır girer, çünkü İblîs onu kuyruğundan çekmektedir. Sabırsızlanan Nûh, "Şeytanla beraber olsan da yine gir" diye bağırınca şeytan da gemiye girer. Filin kuyruğundan domuz, aslandan da kedi dünyaya gelir. Aslanın yanında öküz, kurdun yanında keçi, yırtıcı kuşların yanında güvercinin yaşayabilmesi için Allah onların yırtıcılık güdülerini köreltir. Hz. Nûh evcil hayvanları ve yırtıcı kuşları birinci kata, vahşi hayvanları orta kata koyar, kendisi ve inananlar da üst kata yerleşir. Kıssaya göre gemideki insanların sayısı yedi ile seksen arasında değişmektedir. Kābil'in zürriyeti boğulur.

Nûh gemiye Âdem'in naaşını da alır. Gemidekilerin nefislerine hâkim olmaları gerekmektedir ve bu emri unutan Hâm'ın derisi siyahlaşır. Harem-i şerif ve Kudüs'teki kutsal mekânlar tûfandan etkilenmez. Kâbe tûfan sırasında göğe kaldırılır (Sa'lebî, s. 56-57; İA, IX, 345).

Daha sonra göğün kapıları açılmış, yerin kaynakları fışkırmış, göğün ve yerin suları birleşmiş, gemi azgın suların üzerinde yüzerken Nûh ve be-

raberindekiler kurtulmuş, Nûh'un eşi ve bir oğlu dahil inanmayanlar boğulmuştur (Hûd 11/40-47; el-Mü'minûn 23/26-29; el-Furkān 25/37; el-Kamer 54/9-17). Kırk gün, kırk gece gök suyunu boşaltmış, yer suyunu fışkırtmış, daha sonra gemi yüzmeye başlamış ve altı ay su üzerinde kalmıştır (Sa'lebî, s. 58). "Ey yer suyunu yut, ey gök suyunu tut" denilmek suretiyle tûfan sona erince gemi Cûdî'ye oturmuş (Hûd 11/44), ve Nûh'a, "Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte olanlara bizden selâm ve bereketle gemiden in" denilmiştir (Hûd 11/48).

Kur'an'da geminin oturduğu bildirilen Cûdî'nin hangi dağ olduğu konusunda âlimler arasında farklı görüşler vardır (a.g.e., s. 58); bunun bir dağın özel adı olmayıp "bereketli topraklar" anlamına geldiği ve Nûh ile beraberindekilerin tûfan sonrası bereketli topraklara indirildikleri de ifade edilmektedir (Sarıkçıoğlu, IX/1-4 [1996], s. 203). İslâmî kaynaklarda yer alan rivayetlere göre tûfan Ab ayının 13'ünde ve Hz. Nûh 600 yaşında iken başlamış, 10 Receb'de Nûh ve beraberindekiler gemiye binmiş, altı ay gemide kalmış ve 10 Muharrem'de gemiden çıkmıştır. Gemiden inen Nûh ve beraberindekiler Cezîre diyarında Sûk Semânin adı verilen bir köy kurmuştur (Sa'lebî, s. 60).

Tevrat'ın Sumer ve Bâbil rivayetlerinin etkisini taşıyan, Nûh tûfanının bütün dünyayı kapladığı şeklindeki ifadesi tartışmalara yol açmış, bu yüzden de Nûh tûfanının evrenselliğine veya mahallî oluşuna dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Nûh tûfanının evrenselliğini savunanların en önemli delili tûfan rivayetlerinin neredeyse bütün dünyayı kaplayacak şekilde yaygın oluşudur. Nitekim Tevrat'a göre tûfan bütün yeryüzünü kaplayan, Nûh ve ailesi dışında bütün insanlığı yok eden su felâketidir. Tûfan bütün yeryüzünü kaplayınca dağlar sular altında kalmış, sular en yüksek dağları on beş arşın aşmıştır (Tekvîn, 6/5-8, 13, 17; 7/4).

Sadece Nûh ile ona inananların kurtulduğu ve diğer bütün canlıların öldüğü, Nûh'un insanlığın ikinci atası sayıldığı inancı nazarı dikkate alınırsa hemen hemen bütün dünyada yaygın olan tûfan rivayetlerinin menşeinin bir olduğu ve oradan bütün dünyaya yayıldığı düşünülebilir. Fakat çeşitli kültürlerde mevcut tûfan rivayetlerinin birçoğu Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'daki tûfan kıssasından farklılık taşımaktadır. Bu rivayetlerden bazılarında tûfan dünya çapında değil mahallîdir ve çok defa olayın kahramanları kendilerini tanrıların yardımı olmadan gemiyle veya dağlara tırmanarak kurtarmakta, tûfan da birkaç günden birkaç yıla kadar sürmektedir (IDB, II, 280).

Diğer taraftan eski çağlarda yaşayan insanlar dünya denilince sadece kendi bulundukları ülkeyi ya da bilebildikleri yerleri anlıyorlardı. Meselâ Kral Sargon tarafından yaptırılan haritada sadece Mezopotamya ve çevresi gösterilmiş, bu yüzden de Mezopotamya'da meydana gelen tûfanın dünya çapında olduğu sanılmıştır. Mezopotamyalılar'a göre evren yalnız kendi yaşadıkları yerlerden ibaretti. Onlar başka kıtaların, ülkelerin varlığından haberdar değildi. Bu sebeple karşılaştıkları bir âfeti evrensel diye nitelendirmelerini tabii karşılamak gerekir. Tevrat'ın verdiği bilgilerden hareketle ortaya çıkarılan kronolojik tabloya göre Hz. İbrâhim, Nûh tûfanından 292 yıl sonra doğmuştur (NDB, s. 134); bu da tûfanın milâttan önce XXII veya XXI. yüzyıllarda vuku bulduğunu gösterir. Öte yandan yahudilerin kullandığı takvime göre 2010 yılı 5771'e tekabül etmektedir ve Nûh tûfanı günümüzden 4115 yıl önce meydana gelmiştir. Halbuki o dönemde yeryüzünde birçok medeniyet vardı, bu medeniyetler tûfan sonrasında da yaşamıştır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Nûh kendi kavmine peygamber olarak gönderilmiş (eş-Şuarâ 26/106) ve tûfan Nûh'un kavminden iman etmeyenleri cezalandırmak için gelmiştir (el-A'râf 7/59-64; Hûd 11/25-49; el-Furkān 25/37; eş-Şuarâ 26/105-122; el-Kamer 54/9-16); dolayısıyla bir kavmin inanmayanları için gelen bir felâketi bütün dünyaya teşmil edip bazı inançsızlar sebebiyle canlıları yok etmek ilâhî adaletle bağdaşmamaktadır. İnsanlık için gönderilen tek peygamber Hz. Muhammed'dir.



Bu gerekçelerden hareketle genellikle tûfanın sadece Nûh'un yaşadığı bölgeye özgü olduğu ve gemiye alınan hayvanların da Nûh'un kendi çiftliğindeki evcil hayvanlar olduğu görüşü benimsenmektedir (Köksoy, s. 107; Ateş, XVI, 274; Sarıkçıoğlu, IX/1-4 [1996], s. 199).(1)

(1) DİA; [TÛFAN - Ömer Faruk Harman] cilt: 41; sayfa: 320; [TÛFAN - İskender Pala] cilt: 41; sayfa: 323

Tûfan Edebiyatı

Eski çağlardan beri efsaneler ve dinlerin konuları arasında yer alan tûfan hadisesi pek çok sanat alanını etkilemiş, bilhassa tezyinî sanatlarla destanların başlıca konuları arasında yer almıştır. İlkçağ duvar ve tablet resimlerinden itibaren hıristiyan ikonlarında ve İslâm minyatürleriyle halk resimlerinde tûfan ve Nûh'un gemisi tasvirlerine sıkça rastlanmaktadır. Tûfan sözlü gelenekte de güçlü bir yer edinmiş, en eski masallar ve destanlardan itibaren edebî eserlerde anlatılan motiflerden biri haline gelmiştir. Nitekim Nûh peygamber yerine Ut-napiştim'un yer aldığı bir tûfan hikâyesi Gılgamış destanında etraflıca anlatılmaktadır (Gılgamış Destanı, s. 61-66; Kramer, s. 128-132; Bottero, s. 188-202). Ortadoğu destanlarında (Mutlu, s. 105) ve Ağrı dağı çevresinde gelişen efsanelerde de (Püskküllüoğlu, s. 50-57) tûfan motifi sık görülür. Firdevsî Şâhnâme'de, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî'de tûfan hadisesine göndermede bulunmuştur.

İslâmî edebiyatlarda tûfan, Kur'an'da anlatılan şekliyle ve daha ziyade felsefî düşünceleri açıklamak yahut didaktik hikmetleri ortaya koymak amacıyla zikredilir. Nûh peygamberin kavmini doğru yola çağırması, onları defalarca uyarması, nihayet kavminin bir tûfanda yok edilmesi şairlere kendi zamanlarındaki birtakım uygulamalar hakkında teşbih imkânı vermiştir ("Eyyâm-ı inbisât iledir lezzet-i hayât/Tûfân-ı gamda âdeme lâzım mı ömr-i Nûh": Hayatın tadı rahatlık günlerinde çıkar. Belâ tûfanı içindeyken insana Nûh ömrü lâzım değildir-Esad).

Tûfan hadisesinin genelde gam ve kederle aynîleştirilerek ele alındığı divan edebiyatında şairlerin çoğu tûfandan bahsederken denizcilik terimleri kullanarak tenasüp sanatı ortaya koyarlar ("Hücûm-ı gamda bana anı etti zevrak-ı mey/Kim etmedi anı tûfan olanda keşti-i Nûh": Keder hücum ettiğinde içki gemisiyle yüzmenin verdiği zevki, tûfanda Nûh'un gemisi ona vermemiştir-Fuzûlî). Tûfan felekten şikâyet için de elverişli bulunmuştur. Ancak bazı şairlerin yakalandıkları gam tûfanını hiçe saydıkları ("Tûfan ise dünyâ gamı biz keşti-i Nûh'uz": Eğer dünya dertleri tûfan ise biz Nûh'un gemisiyiz-Rûhî), bazılarının da gamdan kurtulmak adına Allah'ın yardımına sığındıkları görülür ("Nâhudâ eylemese Nûh'u bu keştîye Hudâ/Mevc-i tûfâna ne yelken dayanır ne seren": Allah Nûh'a tûfandan gemiyle kurtulacağını söylemeseydi, tûfan dalgalarına ne direk ne yelken dayanırdı-İzzet Molla).

Divan şairleri gam hali dışında da tûfan hadisesinden geniş ölçüde yararlanmışlar, bazan dünyadaki iyi-kötü, ferahlık-darlık, güzel-çirkin vb. zıtlıkları ifade etmek üzere ("Belâ tûfanına sabr eyleyen mânend-i Nûh âhir/Çıkar deryâ-yı gamdan bir kenâra rûzigâr ile": Belâ tûfanlarına Nûh gibi sabır gösteren sonunda uygun bir rüzgârla gam denizinden kenara çıkar-Lâedrî), bazan da bir atasözünü hatırlatmak için tûfanı anmışlardır ("Mâhî-i deryâ eder mi mevc-i tûfândan hazer": Balıklar tûfan dalgalarından çekinir mi?-Nev'î).

Hatta tûfandan bir aşk anlatımı çıkaranlar bile olmuştur ("Nûh-ı nâcî garktan rehyâb oluptur aşk ile/Keşti-i aşka giren âzâde-i tûfân olur": Nûh tûfandan aşkı, bağlılığı sebebiyle kurtulmuştur: Aşk gemisine giren boğulmaktan kurtulur-Lâedrî).

Tasavvuf edebiyatında tûfan anlatılırken divan şiirinden daha geniş bir mecazlar ve semboller diline yer verilir. Allah'ın kudreti, celâl ve cemal sıfatları, insan hayatının evreleri, kulun aczi, mûcizelerin tecellisi gibi sebepler göstererek tûfan hadisesinden sıkça bahsedenlerin başında Yûnus Emre gelir: "Hem ilkim hem son/Nûh'a tûfanı verenim/Nûh oldum tûfan için/Çok dürüştüm [uğraştım] dîn için". Sûfiyâne şiirlerden devriyelerde tûfan insanlığın gelişim aşamalarından biri kabul edilmiş ve şairler daha ziyade tûfanın sıkıntısını Nûh ile birlikte çektiklerini ima etmişlerdir (Yûnus ile balık beni/Çekti deme yuttu beni/Zekeriyyâ ile kaçtım/Nûh ile tûfanda idim-Yûnus Emre; Âdem'in sulbünden Şît olup geldim/Nûh-ı nebî olup tûfana girdim [Şîrî]).

Türk saz şiirinde tûfan genellikle ibret dolu bir sahne şeklinde anılır ve didaktik mesajlar için kullanılır (Nûh'un gemisine bühtan edenler/Yelken açıp yel kadrini ne bilir-Karacaoğlan). Tûfan modern Türk şiirinde de önemli bir mecaz olarak görülmüş ve sıkça işlenmiştir.

Ziya Gökalp'in Çanakkale zaferini anlattığı "Köy" başlıklı şiiri (Bir tûfandan himmetiyle Nûh'unun/Çanakkale mûcizesi parlatır); Cahit Sıtkı Tarancı'nın "İnsanoğlu" adını taşıyan modern devriye sayılabilecek kısa şiiri (Âdem'le Havvâ'dan gel-

diğim doğru/Vurulmuşum bir kere elma dalına/ Hâlâ aklımda o tûfan yağmuru/Şükür çıktığıma Nûh'un salına); Faruk Nafiz Çamlıbel ile Arif Nihat Asya'nın Nûh kıssasını ve tûfanı tarihsel açıdan ele aldıkları "Nûh'un Gemisi" başlıklı şiirleri bunlar arasında sayılabilir.(1)

(1) DİA; [TÛFAN - Ömer Faruk Harman] cilt: 41; sayfa: 320; [TÛFAN - İskender Pala] cilt: 41; sayfa: 323

Tugay Hatun Türbesi-Erzincan

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Tuğlalı Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Tuğluk Tekin Türbesi-Semerkant

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 3 s. 280

Tuğrabek Hanım Türbesi-Rusya

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 3 s. 309

Tuğrul Bey Türbesi-Rey

(1) DİA, Cilt. 41, s. 344

Tuncalp, Enver

Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı Kütüphanesi/ Tasnif No:-

Mezar Taşları ve Manzum Kitabeler, S.16, 1971, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tunçel, Gül

Ank. Ü. İlahiyat Fak. Ktp./Tasnif No: 736.5/TUN.B

Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezartaşları, Kültür Bakanlığı, S.256, 1989, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tunçel, Gül

Milli Ktp./Tasnif No: 2005 SA 19

Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresindeki Mezar Taşları, Dini Araştırmalar, Y.7, Sayı:21, S.277-287, 2005, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tunçel, Gül

Ayaş Mezar Taşları, Ayaş ve Çevresi Kültür Sanat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (2-3 Mayıs 1997), S.173-198, Ayaş Belediyesi, Ayaş

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tunçer, Orhan

T.T.K. Ktp./Tasnif No: A IV 4897-2

Doğu Yönünün Türk Kültüründeki Yeri ve Mezar Mimarimize Etkisi, VIII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976), C. II, S.915-919, T.T.K. Yay, 1981, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tur Baba Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Tûr Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in elli ikinci sûresi.(...)

İnsanda sorumluluk duygusu uyandırmak ve bu duyguyu güçlendirmek için âhiret hayatının tasvirini yapan ve ilâhî vahyin ortaya koyduğu gerçeklere karşı puta tapanların ileri sürdüğü idDİAları reddeden sûrenin muhtevası iki bölüm halinde ele alınabilir.

Birinci bölümde Tûr'a (Sînâ dağı), ince deri üzerine yazılmış kitaba, Beytülma'mûr'a, yükseltilmiş bir tavan görünümündeki semaya, kabarmış denize yemin edilir ve rabbin mukadder azabının mutlaka gelip çatacağı belirtilir. Ardından çıplak gözle bakıldığında yer-gök diye görünen ve içinde insanı barındıran tabiatın düzeninin bozulup *kıyametin kopacağı günde* ilâhî gerçekleri yalan sayanların çok zor durumda kalacağı ve itilip cehenneme atılacağı anlatılır. Daha sonra başta şirk ve inkâr olmak üzere *kötülüklerden korunanların cennet nimetleri içinde kendileri gibi iman eden aile fertleriyle birlikte hayat sürecekleri* ifade edilir. *Cennettekilerin birbirleriyle görüşüp sohbet edecekleri ve dünyada daima Allah'ın huzurunda hesap verme*



endişesi taşıdıklarını söyleyecekleri bildirilir (âyet: 1-28).

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in müşriklerle olan mücadelesi anlatılır; Resûlullah'a öğüt vermeye devam etmesi, muhataplarının kendisi için kâhin, mecnun, şair demelerinden etkilenmemesi bildirilir. Kendisine karşı direnenlerin selim yaratılışlarını bozmaya çalıştıkları, azgınlığı tercih ederek Kur'an'ı Muhammed'in uydurduğunu söyledikleri, onların hiçbir zaman böyle bir metin meydana getiremeyecekleri, kendilerinin, putlarının kâinatı yaratıp yönetme gücüne sahip olmadıkları, buna rağmen Allah'tan başka mâbudlar edindikleri ifade edilir. Bu hususlar soru edatıyla başlayan, secili ve etkileyici cümleler içinde yer alır (âyet: 35-43). Bölümün sonunda Resûl-i Ekrem'e hitap edilir ve müşrikleri *felâkete mâruz kalıp kimseden yardım alamayacakları güne* havale ederek kararmış kalpleriyle baş başa bırakması emredilir; bunların *ebedî hayatta da azaba uğrayacakları* belirtilir. Yine Resûlullah'a hitap edilerek rabbinin hükmüne rıza göstermesi, zira kendisinin ilâhî koruma altında bulunduğu bildirilir; gece ve gündüz Allah'ı tesbih ve hamd ile anması emredilir (âyet: 29-49).

Fert ve cemiyet hayatının düzeni bakımından çok önemli bir etken olan sorumluluk duygusu Kur'an'da özellikle Mekkî sûrelerde sık sık vurgulanır. Sorumlulukların yerine getirilmesi için kişiyi harekete geçirecek sebepler dünyada yetersiz kalabilir. Zira asıl sorgulama *büyük hesap gününde* gerçekleşecektir. Mekke döneminin ikinci yarısında, vicdanları büsbütün kararmamış insanların nazarında doğru ile yanlış artık birbirinden ayrılmış bulunuyordu. Buna rağmen Kureyş ileri gelenleri gerçeği kabul etmedikleri gibi inananların bir kısmını işkenceye mâruz bırakıyor, bir kısmını Habeşistan'a hicret etmeye mecbur ediyordu. Cenâb-ı Hakk'ın resulüne ve müslümanlara emri, Müddessir ve Müzzemmil başta olmak üzere birçok Mekkî sûrede sabretmeleri, Allah'ı yüceltmeleri, O'na övgü ve senâda bulunmalarıdır. Zira bu sayede Hakk'ın lutuf ve yardımına nâil olacaklardır.(...)[1]

(1) DİA; [TÛR SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 41; sayfa: 405

Turabek Hanım Türbesi-Türkmenistan

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 2 s. 37

Turabi Baba Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 140,
(2) Envanter. a.g.e. No:113,
(3) Gider, Şenay. a.g.e., s. 45

Turabi Baba Türbesi-Bosna Hersek

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 159

Turan Melik Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Turan Tekkesi ve Ali Baba Türbesi-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 103

Turap Ali Türbesi-Sivas

(1) Yasak, İbrahim. a.g.e. s. 114

Turasan Bey Türbesi-Ankara

(1). a.g.e.S. 277,
(2) Erdoğan, Abdülkerim.6. a.g.e. s. 24,
(3) Erdoğan, Abdülkerim.2. a.g.e. s. 236

Turgut Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Turgut Reis Türbesi-Trablusgarp

(1) DİA, Cilt. 41, s. 419

Turgutalp Türbesi-Bursa-İnegöl

(1) Yakut, Yakup. a.g.e. s. 29

Turgutoğulları Türbesi (Kuşlu Kümbet) -Konya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92,
(2) Gürer, Dilaver, Bekir Şahin. a.g.e. s. 64

Turhal Şeyhi Mustafa Efendi-Turhal

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 26

Turhan Bey Türbesi-Kırıkkavak

(1) DİA, Cilt. 41, s. 405

Turhan Sultan Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Turhanoğlu Ömer Türbesi-Tekirdağ

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 92

Tuz Baba Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 120,
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 65,
(3) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 252

Tuzcu Baba Türbesi-Bursa

(1) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 184

Tuzcu Memişağa Türbesi-Trabzon

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 113

Tübba‘

Eski Yemen krallarının unvanı, Kur'an'da helâk edildiği bildirilen bir kavmin adı.

Tübba‘ adı Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmekte (ed-Duhân 44/37; Kāf 50/14), bu isimle anılan kavmin günahkârlıkları ve elçileri yalanlamaları yüzünden helâk edildiği bildirilmektedir. Firavun Mısır, kisrâ İran, kayser Bizans ve necâşî Habeş krallarının unvanı olduğu gibi tübba‘ da (çoğulu tebâbia) Yemen (Himyer) krallarının unvanıydı. İslâm kaynaklarına göre onlara bu adın verilmesinin sebebi, kralların birbirinin yolunu izleyerek krallık yapmaları veya kendilerine tâbi olanların çokluğudur (Lisânü'l-'Arab, “tb'” md.; İbn Haldûn, II, 50; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129-130).

Yemenliler'in aslını oluşturan Kahtânîler, Cürhüm ve Ya‘rub olmak üzere iki kola ayrılmış, Ya‘rub b. Kahtân bölgede ilk devleti tesis etmiş, Ya‘rub'un soyundan gelen Sebe de bölgede birliği yeniden sağlayıp Sebe Devleti'ni kurmuştur. Bu devletin kuruluş tarihinin milâttan önce üç binli yıllara kadar gittiği tahmin edilmektedir. Sebe Devleti mukarribler (m.ö. ?-m.ö. 650) ve melikler (m.ö. 650-m.ö. 115) diye iki döneme ayrılmış, Sebe'nin soyundan gelen Himyer Himyerî Devleti'ni tesis etmiştir (C. Zeydân, s. 142; M. Hüseyin el-Ferah, I, 34, 47). Güney Arabistan'da milâttan önce 115 yılından milattan sonra 525 yılına kadar hüküm süren Himyerî Devleti birincisine krallar, ikincisine tebâbia denilen iki döneme ayrılmaktadır. Krallar devri IV. yüzyılın başına, tebâbia devri 525 yılına kadar devam etmiştir. Bu dönemde kendilerine tübba‘ adı verilen Himyerî kralları Güneybatı Arabistan'ın tamamına hâkim olmuştur. İslâm kaynaklarında Yemen krallarına Sebe, Himyer ve Hadramut'a sahip olmadıkça tübba‘ denilmediği belirtilmektedir; dolayısıyla tebâbia Yemen'in birliğini sağlayan kralların unvanıdır (Lisânü'l-'Arab, “tb'” md.; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129-131).

Tebâbia dönemine, tebâbia krallarının sayısına ve Kur'an'da bahsedilen tübbaın yaşadığı çağa ilişkin İslâm kaynaklarındaki bilgiler çelişkilidir. Bazı tarihçiler Himyerî Devleti'nin ikinci dönemini tebâbia diye adlandırırken (EI^2 [Fr.], X, 618) bazıları tübba‘ devrini çok daha gerilere götürmekte, bu sürece Sebe devri dahil edilmekte ve tebâbia dönemi milâttan önce XV. yüzyılda Hâris er-Râiş ile başlatılmaktadır. Hâris er-Râiş liderliğinde ülkede birliğin sağlanmasıyla Sebe Devleti'nde tebâbia kralları ve yetmiş Yemen tebâbiası dönemi başlamıştır (M. Hüseyin el-Ferah, I, 127, 129, 133). Buna göre Hâris er-Râiş ilk tübba‘dır. Bölge halklarının ona tâbi olmasıyla kendisine tübba‘ denildiği de rivayet edilmektedir (İbn Haldûn, II, 51; M. Hüseyin el-Ferah, I, 130-132).

İbn Haldûn, tübba‘ diye nitelendirilen ilk kralın Hâris er-Râiş olduğunda tarihçilerin ittifak ettiğini nakletmekte (el-'İber, II, 51), İbn Kesîr de Kur'an'da zikredilen tübba‘ kavminin Sebe halkından meydana geldiğini belirtmektedir (Tefsîr, VII, 242). Bu kanaati savunanlara göre tebâbianın çoğu Sebe Devleti krallarıdır; fakat Himyer b. Sebe ve Himyer el-Asgar (Himyer Zîreydân) b. Sebe el-Asgar soyundan geldikleri için onlara ayrıca Himyer kralları denilmektedir (M. Hüseyin



el-Ferah, I, 131). Neşvân el-Himyerî, Himyerli tebâbianın sayısının yetmiş olduğunu, hepsinin Râiş'in soyundan geldiğini ve bütün bölgede hâkimiyet kurduklarını söylemektedir (Mülûkü himyer, s. 62). Tebâbianın sayısını dokuz, on altı ve yirmi altı olarak verenler de vardır.

Tebâbia dönemini Himyerî Devleti'nin ikinci dönemiyle (IV-VI. asırlar) başlatanlara göre tübba' unvanlı ilk kral olan Şemmer Yür'iş, IV. yüzyılın başında Katabân ve Hadramut'u bertaraf ederek bölgedeki çatışmalara son vermiş, böylece Yemen'in birliğini sağlamış, ardından da Sebe, Zûreydân, Hadramut ve Yemanet kralı unvanını almıştır. Güney Arabistan'da IV-VI. yüzyıllar siyasî açıdan Himyerî devridir (EI² [Fr.], VIII, 683-684; X, 618).

Bazı araştırmacıların Sebe kitâbelerinden hareketle ortaya koyduklarına göre sonraki dönem Sebe tebâbiası içinde ilk defa Şemmer Yür'iş ülkenin idarî taksimatına uygun şekilde Sebe, Zûreydân, Hadramut ve Yemanet kralı unvanını kullanmıştır. Şemmer Yür'iş, bazılarının idDİA ettiği gibi son Himyerî Devleti zamanında (IV. yüzyıl) değil (a.g.e., VIII, 683-684; X, 618) milâttan önce IX. yüzyılda yaşamıştır. Çünkü kitâbelerdeki tarihlendirme milâdî takvime göre olmayıp Sebe takvimine göredir (M. Hüseyin el-Ferah, I, 144-145).

İlk tübbaa dair bilgiler gibi tebâbianın en meşhuru olan Ebû Kerib Es'ad Kâmil'in yaşadığı dönemle ilgili bilgiler de çelişkilidir. Kur'an'da zikredilen tübba' kavminin Sebe (İbn Kesîr, VII, 242), tübbaın da (ed-Duhân 44/37) Ebû Kerib Es'ad olduğu (M. Hüseyin el-Ferah I, 129) ifade edilmekle birlikte onun yaşadığı döneme dair farklı tarihler verilmektedir. Tebâbia devrini Himyerî Devleti'nin ikinci devriyle başlatanlara göre IV. yüzyılın sonunda Ebû Kerib Es'ad, Orta Arabistan'a kadar ilerlemiş ve Şemmer'in kullandığı unvana, "Necid ve Tihâme Arapları'nın da kralı" ilâvesini yapmış, bu kralla ilgili çeşitli efsaneler ortaya çıkmıştır (EI² [Fr.], X, 618). Bazı kaynaklarda Ebû Kerib Es'ad'ın milâttan önce 703-669 yılları arasında Sebe'de krallık yaptığı, kitâbelerde adının "Sebe, Zûreydân, Hadramut, Yemanet ve Necid ile Tihâme kralı" diye geçtiği, Kâbe'ye örtü giydirdiği, nebî mi yoksa kral mı olduğunun tartışıldığı belirtilmekte, İbn Abbas onun nebî, Kâ'b ise kral olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'den, "Tübbaa küfretmeyin, zira o müslüman olmuştur"; "Es'ad el-Himyerî'ye küfretmeyin, zira o Kâbe'ye ilk örtü giydirendir" meâlinde hadisler nakledilmektedir (Müsned, V, 340; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129, 147; II, 645-658).

Rivayete göre Ebû Kerib Es'ad bir defasında Mekke'de altı gün kalmış, bu esnada rüyasında Kâbe'ye örtü giydirdiğini görmüş, ertesi gün Kâbe'ye rüyada gördüğü kumaştan bir örtü giydirmiş, ikinci gece başka bir kumaştan örtü giydirdiğini görünce bu defa o kumaştan bir örtü yaptırmış, üçüncü gece başka bir kumaştan örtü giydirdiğini görünce aynı kumaştan başka bir örtü giydirmiştir. Bu sebeple Kâbe'ye ilk örtü giydiren kimse diye tanınmıştır (İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, I, 19-20; Tecrid Tercemesi, VI, 45).

Bazı kaynaklarda Ebû Kerib'in Hz. Peygamber'den 700 yıl önce yaşadığı ve ona gıyabında iman ettiği bildirilmekte (İbn Kuteybe, s. 60); bir kısım rivayetlerde ise onun Zebûr'a inanan bir kişi olduğu ve orada Hz. Muhammed'in niteliklerini bulduğu nakledilmektedir (M. Hüseyin el-Ferah, II, 647).

Medine tarihine dair eserleriyle tanınan Semhûdî de Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Medine'deki evinin ilk tübba' tarafından Hz. Peygamber için yaptırıldığını kaydetmektedir. Bu rivayete göre hicretten 700 yıl önce Yesrib'e gelen ilk tübba' ileride burada bir peygamberin çıkacağı kendisine bildirildiğinde bu evi yaptırır ve ona verilmek üzere bir de mektup bırakır. Mektupta kendisine iman ettiğini bildirmekte ve kıyamette şefaatçi olmasını istemektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî kendisine intikal eden bu mektubu Resûlullah'a verir. Mektup okununca Resûlullah, "Merhaba ey sâlih kardeş!" diyerek onu selâmlar (Semhûdî, s. 340-342, 354).

Tebâbia döneminin son hükümdarı Zûnüvâs, Yahudiliği kabul etmiş ve bölgedeki hıristiyanları bu dine girmeye zorlamıştır. Bunun üzerine Habeş Kralı Kaleb Ela-Esbaha, Bizans İmparatoru I. Iustinos ile anlaşıp Zûnüvâs'a savaş açmış ve Himyerî Devleti'ni yıkmıştır. Tebâbiadan sonra Yemen'de Habeşler hâkimiyet kurmuştur (C. Zeydân, s. 141-145).

Kur'an'da günahkâr oldukları ve peygamberleri yalanladıkları için yok edildikleri bildirilen kavimler Nûh kavmi, Ashâbü'r-res, Semûd kavmi,

Âd kavmi, Firavun'un taraftarları, Lût'un kardeşleri, Ashâbü'l-Eyke ve tübba' halkı şeklinde sıralanmaktadır. Helâk edildiği bildirilen tübba' kavminin kimliği söz konusu tübbaın kim olduğuna ve yaşadığı döneme bağlıdır. Burada tübba' eğer Sebe halkı ise (M. Hüseyin el-Ferrah I, 129) yine Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde Sebe'den bahsedilmekte ve birinde (en-Neml 27/20-44) Sebe melikesinin Hz. Süleyman'ı ziyareti konu edilmekte, diğerinde (Sebe' 34/15-21) Sebe toplumunun şeytana uyup Allah'a kulluktan yüz çevirdiği ve bu yüzden büyük bir sel felâketiyle cezalandırıldığı belirtilmektedir. Kur'an'da tübba' halkının cezalandırılmasıyla ilgili bilgiler Sebe kavminin helâkine dair olabileceği gibi Himyerîler Devleti'nin tebâbia döneminin sonunda Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma teşebbüsünün sonuçsuz bırakılması ve onun Mekke'ye gelen ordusunun helâk edilmesine ait de olabilir.

(1) DİA; [TÜBBA' - Ömer Faruk Harman] cilt: 41; sayfa: 456

Tüccar Mehmed Paşa Türbesi-İstanbul

(1) Güncüoğlu, Süleyman Faruk. a.g.e. s. 175

Tüfekçioğlu, Abdülhamit

TBMM Ktp./Tasnif No: 20052665

Edincik'te Türk Devri Mimarisi Ve Mezar Taşları, Edincik Belediyesi Kültür Yay.,2005, Bursa

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Tülice Baba Türbesi-Sivas-Şarkışla

(1) Gökbel, Ahmet. a.g.e. s. 13

Tümbe

Tümülüslere tümbe ya da kurgan denir. Türbe kelimesi tümbeden gelir.[1]

(1) Turani, Adnan. a.g.e.

Tümülüs

Bir mezar odasını ya da mezarın üstünü kapatan toprak ya da taş yığınından oluşan tepe. Konik bir tepe ya da üstü düz tambur şeklinde bir yapı oluşturmak için mezar üstü taş ve toprakla doldurulur. Mezar odası genellikle tepenin ortasındadır. [1][2]

(1) Er, Yasemin. a.g.e.

(2) Turani, Adnan. a.g.e.

Türabi ve Mustafa Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Türbe

İslâm coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin mezar anıtları türbeden başka "*kümbet, makam, meşhed, buk'a, darîh, kubbe, ravza*" gibi adlarla da anılmıştır. Bu adlandırmalar genellikle yapının ait olduğu kişinin makam ve mevkii, mensup olduğu sosyal, dinî ve siyasî zümre, ayrıca yapının mimari özelliğini yansıtmakla birlikte birbirinin yerine de kullanılmıştır.

En makbul mezarı "en çabuk kaybolan" diye tanımlayan İslâmiyet'te zengin bir mezar mimarisinin gelişmesi şüphesiz çok şaşırtıcıdır.

İlk 250 yıllık süreçte Kubbetü's-Suleybiyye gibi atipik bir yapının varlığına rağmen mezar mimarisi İslâm'ın öngördüğü şekilde gelişmişti. *Abbâsî halifelerinden Müntasır-Billâh için Rum asıllı annesi tarafından Sâmerrâ'da inşa ettirilen, sekizgen planlı bir dehlizle kuşatılmış kubbeli kare bir mekândan oluşan Kubbetü's-Suleybiyye*, sadece Abbâsî mimarlığının değil İslâm mimarlığının da ilk mezar yapısı olarak önem arzetmekle birlikte tipolojik etkisi bulunmayan bir yapı durumundadır.

Abbâsî devrinde Buhara'da Sâmânîler'den İsmâil b. Ahmed için yaptırılan kare planlı türbe kubbe ile örtülü olup dört cephesi birbirinin benzeri biçimde ele alınmıştır. Karahanlılar'a mal edilen ve tromplu kubbeyle örtülü kare mekânı ile sade, fakat etkileyici bir mimari tasarıma sahip olan 367 (977-78) tarihli Arap Ata Türbesinde farklı biçimde giriş cephesi yükseltilerek vurgulanmıştır. Bölgesel şartların belirleyiciliği sebebiyle mezar yapılarında tuğla malzemeyi öne çıkaran Karahanlılar'ın bunun sağladığı imkânları nasıl zengin bir süsleme sanatına dönüştürdüklerini bu türbede görmek mümkündür. Nitekim buradaki cephe tasarımı, Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın kızı Ayşe Bîbî



için Talas'ta (Taraz) inşa edilen türbe ile Özkent'teki Celâleddin Hüseyin ve Muhammed b. Nasr türbelerinde görülen süslemelere öncülük etmiştir.

XII. yüzyılda konstrüksiyonda yoğunlaşan mimari denemelere girişen Karahanlılar, Tirmiz'deki Sultan Hüseyin Türbesi'nde kemerli sağır nişlerle teşkilâtlandırdıkları iç mekâna yeni bir boyut kazandırırken Şeyh Fâzıl Türbesi'nde kare planlı gövde üzerinde yükselen kademeli kasnağa oturttukları sivri kubbe ile sonraki yapıları derinden etkileyecek olan dış kütle biçimlenişinin ilk nüvelerini ortaya koymuşlardır.

Öte yandan aynı dönemde hüküm süren Gazneliler, Arslan Câzib Türbesi gibi idDİAlı bir yapıyı inşa etmelerine rağmen mezar mimarisinde Karahanlılar'ın gösterdiği gelişime ulaşamamışlardır.

Daha büyük uygulanan plan şemaları ve zenginleşen süsleme özellikleri dışında başlarda önemli bir gelişme gösteremeyen Selçuklular, Serahs'ta XI. yüzyıla ait Ebü'l-Fazl Türbesi ile Astanababa'da Alemberdâr Türbesi'nde girişleri bir eyvan şeklindeki hazırlık mekânlarının içine alarak önemli bir yenilik getirmişlerdir.

Çift kubbe kullanımı ile bu küçük ölçekli yapılara âbidevî bir görünüm kazandırmaya çalışan Selçuklular'ın uygulamalarında dikkati çeken bir başka özellik ise diğer cephelere de portalden aşağı kalmayacak derecede önem verilmiş olmasıdır.

Her iki özelliği en açık biçimde yansıtan Merv'deki Sultan Sencer Türbesi (1157) Büyük Selçuklu mimarisinin şüphesiz en dikkate değer mezar yapısıdır. Âbidevî gövdesini taçlandıran çift kubbeli tasarımı ile etkileyici bir mimarlık çalışması ortaya koyan yapının günümüze intikal etmeyen dış kubbesinde kullanıldığı bilinen fîrûze renkli sırlı tuğlalarla çininin mezar mimarisindeki yerini de belirlediği söylenebilir. İç mekânda bir diğer önemli süsleme unsuru olan alçının kullanımı ise henüz küçük ölçeklerdedir.

Büyük Selçuklular'ın yıkılışından sonra onların hüküm sürdüğü topraklara egemen olan devletler arasında mezar anıtları açısından en verimli olanı hiç şüphesiz Anadolu Selçukluları'dır. Bölgenin doğal taş kaynaklarının zenginliği ve bunu işleyecek yerli ustaların üstün becerisiyle bilhassa süslemede yeni bir senteze ulaşan Anadolu Selçukluları, türbelerden ziyade daha fazla sayıda ele aldıkları kümbet tarzı mezar yapılarında bu yenilikleri fazlasıyla kullanmışlardır.

Anadolu Selçukluları'ndan günümüze ulaşan en eski türbe, İzzeddin Keykâvus'un Sivas'ta yaptırdığı medresenin bir hücresinde oluşturulmasıyla türbe-medrese ilişkisinin ilk örneklerinden birini sunan İzzeddin Keykâvus Türbesi'dir. Bu sebeple mimari açıdan bir yenilik getirmeyen yapı, Büyük Selçuklu geleneğini devam ettiren çini süslemelerle zenginleştirilmiş cephe tasarımı ile önemlidir.

Öte yandan Selçuklu imar faaliyetlerinde mühim bir yere sahip olan vezirlerin türbe mimarisine sultanlardan daha fazla katkı yaptıkları görülmektedir.

Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata'nın 682 (1283) yılında Konya'da inşa ettirdiği külliyenin içinde bulunan türbesi, tasarım özelliklerinden ziyade kubbeli mekânını kaplayan olağan üstü çini süslemeleriyle dikkati çeker.

Torumtay için 677'de (1278) Amasya'da yaptırılan türbe ise tonozla örtülü dikdörtgen planı ve örtü sistemini destekleyen ağırlık kuleleriyle farklı arayışlara işaret etmektedir.

Bununla birlikte Anadolu Selçukluları'nın mezar mimarisine kattıkları en önemli tür, XIII. yüzyılın başlarına tarihlenen Seyitgazi'deki Ümmühan Hatun Türbesi ile ortaya çıkan *eyvan tipi* türbelerdir. Daha ziyade Konya ve Afyon çevresinde uygulanan bu şemanın anıtsal bir örneği olan Konya'daki Gömeç Hatun Türbesi taştan bir mumyalık üzerine yükselen tuğla yapısı ile önem taşır.

Anadolu Selçukluları'nın tarih sahnesinden çekilmesiyle bağımsız hareket etmeye başlayan beyliklerin parçalı bir görünüme büründürdüğü Anadolu'da mezar mimarisi de buna bağlı olarak çok renkli bir görünüm kazanmıştır.

Silindir, sekiz kenarlı poligonal ve kare planın öne çıktığı bu dönemde Osmanlılar'a ait Şehzade Mustafa Türbesi'nde olduğu gibi altıgen planlı örneklerle de karşılaşılmaktadır. Ancak devrin en önemli yeniliği *baldaken tarzı* adı verilen, kenarları açık türbe modelinin ortaya çıkışıdır.

Karamanoğulları'nın Karaman'daki Karabaş Velî Türbesi'nde olduğu gibi sekizgen ve Osmanlılar'a

ait İznik'teki Sarı Saltuk ve Ankara'daki Arap Baba türbelerinde kare planlı örnekleri bulunan açık türbeler sonraki dönemlerde sık sık kullanılmıştır.

Selçuklu sonrası Anadolu'da İlhanlı hâkimiyeti sırasında yapılan Nûreddin b. Sentimur Türbesi (713/1313-14) kesme taştan kare alt yapı üzerinde tuğladan kırık piramidal bir külâhla örtülüdür.

Eretna Beyliği'nin kısa süren siyasî hayatı içinde ilgi çekici bir yapı Kırşehir'deki 733 (1332-33) tarihli Âşık Paşa Türbesi'dir. Tamamen mermerden inşa edilen türbenin kubbeli kare mekânının yan kısmına alınmış giriş holünün dar kanadında bulunan portali ile, tâli unsurlar ve süsleme detayları ile âdeta Osmanlılar'da karakteristik hale gelecek olan üslûbun habercisidir. Nitekim bu üslûp, Yıldırım Bayezid'in Bursa'daki külliyesinde yer alan türbesinde kare planlı mekânın önüne yerleştirilen üç bölümlü revak tasarımı ile olgun biçimine kavuşmuştur.

Aynı yıllar, Orta Asya'da kuvvetli bir imparatorluk kurup kısa zamanda kazandığı zaferlerin ardından çeşitli inşa faaliyetleri gerçekleştiren Timur'un, çevresine topladığı değişik milletlerden sanatkârlarla milletlerarası bir üslûbun temellerini attığı dönemdir. Plan ve konstrüksiyonda daha ziyade eski gelenekleri devam ettirmekle beraber Timurlular asıl önemli yenilikleri süslemede göstermişler, Anadolu Selçuklu mimarisinde ortaya konan şemaları değişik kaynakların beslediği zengin bir repertuvarla kendini gösteren çini süslemelerle değerlendirmişlerdir.

Özellikle Semerkant'ta yer alan Şâh-ı Zinde mezar topluluğundaki örneklerle kendini gösteren Timurlu mezar mimarisi şüphesiz bir şaheser olan Gûr-ı Emîr ile zirveye çıkar. İçte kare, dışta sekizgen planlı gövde üzerinde yükselen kasnağa oturan dilimli kubbesiyle Timurlu mimarisinin karakteristik özelliklerini sergileyen yapının bütün yüzeylerini kaplayan çini ve sırlı tuğla süslemeler mimariye göre şekillenen süsleme anlayışının anıtsal örnekleridir.

Fâtımîler'den itibaren köklü bir türbe geleneğine sahip olan Mısır'da türbe mimarisi asıl gelişimini Memlükler zamanında göstermiştir. Yüksek kasnaklar üzerinde yükselen sivri kubbe gibi Orta Asya menşeli bir mimari üslûbu benimseyen Memlükler, Sultâniye ve el-Melikü'l-Eşref İnal örneklerinde görüldüğü gibi medrese, ziyaretgâh ve tekke gibi yapılarla birlikte daha ziyade külliye ölçeğinde mezar komplekslerine rağbet etmişlerdir. Sultan mezarlarının toplandığı Bâbülvezîr'de bulunan Kayıtbay Türbesi'nde karakteristik özelliklerini sergileyen Memlük mezar mimarisi, Kahire'deki Sultan Hasan Külliyesi'nde şehir merkezinde konumlanan medrese-türbe ilişkisinin ilgi çekici örneklerinden birini ortaya koymuştur.

Çelebi Sultan Mehmed'in kendi adına yaptırdığı türbede (Bursa Yeşiltürbe) alışılmadık şekilde Orta Asya mimarlığından esinlenmiş olması Timur'la sanatsal bir boy ölçüşme olarak değerlendirilebilir. Oğlu II. Murad'ın Bursa'daki külliyesinde yer alan türbesi İslâmî anlayışın biçimlendirdiği aydınlık kubbeli tasarımı ile dikkati çekmektedir. Bizzat sultanın vasiyetiyle ortaya çıktığı bilinen bu model, ulemâ sınıfının tercih ettiği açık türbeler bir yana bırakılırsa Osmanlı mimarlığındaki yegâne örneklerden biridir.

İstanbul'un fethinden sonra inşa edilen Mahmud Paşa Türbesi dış cephe süslemesiyle farklı bir yapıdır. Sekizgen planlı, üzeri kubbeli Eyüp Sultan Türbesi'nin güneyine inşa edilen cami dışında pek çok türbe camilerin mihrap önündeki alanda yer almıştır. Bu dönemde dikkati çeken en önemli özellik mezar yapılarının külliye programındaki yerinin karakteristik bir durum almış olmasıdır.

Fâtih Külliyesi'nde mihrap duvarı önünde oluşturulan ve başlangıçta bir gülistan şeklinde düzenlenen hazîre içine alınarak yeri belirlenen türbe, sonraki selâtin ve vüzerâ külliyelerinde topografyanın elverdiği ölçüde aynı yerde kullanılacaktır. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim türbeleri sekizgen planlı kubbeli şemalarıyla külliyelerde yerini almıştır.



Osmanlı mimarisinde önemli bir yeri olan Mimar Sinan'ın türbe mimarisine farklı katkılarda bulunduğu görülmektedir. İlk defa Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi'nde uyguladığı çift kabuklu ve çift kubbeli tasarım şemasını, Ayasofya'daki Sultan II. Selim Türbesi'nde içte ve dışta farklı plan kurguları üzerinde deneyerek mükemmele ulaştıran Sinan, cami mimarisinde olduğu gibi türbe mimarisinde de yenilikler yapmıştır. Halefleri ta-

rafından benimsenen bu şema, III. Murad ve III. Mehmed için Ayasofya Camii yanında inşa edilen türbelerle XVII. yüzyıla intikal etmiştir.

XVII. yüzyılda türbelerin daha ziyade medreselerle birlikte planlandığı görülmektedir.

İlk olarak XVI. yüzyılda Sinan'ın Eyüp'te inşa ettiği Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde ortaya çıkan bu şema Sinan'ın ardından bu yüzyılın sonunda Koca Sinan Paşa Külliyesi'nde uygulanmıştır. Bu durum XVII. yüzyılda Kuyucu Murad Paşa, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Köprülü Mehmed Paşa külliyelerinde devam eder.

XVIII. yüzyılın başında Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan için Üsküdar'daki külliyesinde inşa edilen türbe kafesli kubbesiyle hânedan türbeleri içinde farklı bir uygulamadır.

Osmanlılar'ın dikkatlerini Batı'ya çevirdikleri XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren başta süsleme olmak üzere mimaride dış etkilerin arttığını türbelerde de tesbit etmek mümkündür. Nuruosmaniye Külliyesi'nde Şehsuvar Vâlide Sultan Türbesi, Lâleli Külliyesi'nde III. Mustafa Türbesi bu tip yapılardır. Şah Sultan ve Mihrişah Vâlide Sultan türbelerinin plan ve tasarım özelliklerinde açık şekilde beliren barok ve rokoko detaylar Sultan II. Mahmud Türbesi'nde geleneksel şema üzerine işlenen empire (ampir) üslûba dönüşür. Klasik Osmanlı mimarisinde kullanılmayan yuvarlak plan şemasına göre inşa edilen Gülüstû Sultan Türbesi dönemin en ilgi çekici yapılarından biridir.

XIX. yüzyılın sonlarında giderek artan Batı etkilerinin uyandırdığı tepkinin mimarideki yansıması olan neo-klasik üslûp, Sultan Mehmed Reşad için Eyüp'te inşa edilen türbede görkemli bir şekilde ele alınarak Osmanlı türbe mimarisinin son örneği olarak tarihe geçmiştir.[1]

Üstüne kubbe inşa edilmiş mezar anlamındadır. Türbe kutsallığı ve büyüklüğü kabul edilmiş olan kimselerin mezar yapılarına denir.[2]

(1) DİA; [TÜRBE - İsmail Orman] cilt: 41; sayfa: 465

(2) Turani, Adnan. a.g.e.

Türbe Kırı Türbesi-Bolu

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 205

Türbe Kitâbeleri

Seyyid Nizam Türbesi Kitâbesi:

"Bu makâm-ı şerîfin Cenâb-ı Hudâ'nın rızâ-yı pâki için hazret-i Rasûlullah ve İmâmeyn hazerâtına ve sâir evlâd-ı Rasûlullaha muhabbeten Ve şefaatlerini niyaz içun harem-i hümâyun başkâtibi iffetli Râyet Kemter kalfanın kerîme-i muhteremi iffetli Ebrûnigâr kalfa inşâ Ve ihyâ buyurulmuştur. Cenâb-ı Hudâ-yı lem-yezel hazretleri din Ve dünyaların mamur iki cihanda aziz ve rûz-i cezâda Şefaatlarına nâil eyleye. Âmin. Fî sene 1289

Merkez Efendi Türbesi Saçağı Yazısı:

Türbe saçağının ortasında 2004 yılına kadar zerendûd celî sülüs bir yazı bulunmakta idi. Aynı yıl, yazı ahşab kesme yapılarak (Naht işi) yerine asılmıştır. Bu yazı aynı zamanda altın varakla kaplanmıştır. Yazının aslı Hattat Vahdetî Efendi'ye ait idi. Bu yazının ibâresi şöyledir:

"Bes tevessül sana türbe-i iksîr-i turâb/ Bundadır sür yüzünü Merkez-i kutbu'l-aktâb" [1]

(1) Berk, Süleyman. a.g.e. s.66

Türbedar Dede

Konya'daki Mevlana Türbesi'yle semahanenin bakıcısı.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Türk Ahmed Paşa Türbesi-İstanbul

(1) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 564

Türk Mimarisinde Yazı

Vakıflar Gn. Md. Ktp./Tasnif No:-

Türk Mimarisinde Yazı, (Doç Abdülhamit Tüfekçioğlu), Ansiklopedisi, C.8, S.116-119, Yeni Türkiye Yay., 2002, Ankara

117

- U – Ü -

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Türk Üçgenleri

Erken Osmanlı döneminde kavuklu mezar taşlarında, gövdeden kavuk kısmına geçmek için Türk

üçgenleri kullanılmıştır. İstanbul'da kavuklu mezartaşları arasında en eskisi olabileceği tahmin edilen Aksaray'da Sofular Camii karşısı Ekmel Tekkesi haziresinde yer alan kavuklu mezar taşları tarihsizdir. Bu mezar taşlarının gövdesinin üzerini Türk üçgenleri çevrelemiştir.

Eyüp kabristanında yer alan 1512 tarihli Derviş Mehmed'e ait kavuklu mezar taşının gövdesinin üzerini Türk üçgenleri çevrelemiştir. Mezar taşının dört köşesinde sütunceler yer alır. [1]

(1) Dönmez, E. Emine Naza. a.g.e. s.307-318

Türkân Ağa Türbesi-Semerkant

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 2 s. 343

Türkan Hatun Türbesi-Kudüs

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 6 s. 341

Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler

Milli Ktp./Tasnif No: 2005 AD 1288

Adana, Ağrı, Adıyaman, Afyon, Ankara, Antalya, Aydın İllerindeki Eserler, Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler, C.1, 715+13 Sayfa, Vakıflar Gn. Md. Yay., Güneş Matbaacılık, 1972, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler

Milli Ktp./Tasnif No: 2005 AD 1288

Balıkesir, Bilecik, Bingöl, Bitlis, Bolu, Burdur İllerindeki Eserler, Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler, C.2, 422+14 Sayfa, Vakıflar Gn. Md. Yay., Elif Matbaacılık, 1977, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler

Milli Ktp./Tasnif No: 2005 AD 1288

Bursa, Türkiye'de Vakıf, Abideler Ve Eski Eserler, C.3, 422+14 Sayfa, S.302-308, Vakıflar Gn. Md. Yay., Yenigün Matbaacılık, 1983, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Türkmen Baba Türbesi-Eskişehir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 227

Türkmen Dede Türbesi-Uşak

(1) Uşak Valiliği, a.g.e. s. 219

Türkmenoğlu, Hüseyin

Türkiye Diyanet Vakfı İ S A M Ktp./Tasnif No: 016.7268/TÜR.M

Mezar; Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi, Milli Folklor Araşt. Dairesi, S.67,1989, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Türünlü Baba Türbesi-Ankara

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 132

Tüşnek

Mezar.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Tüşûk Bike Türbesi-Semerkant

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 12 s. 244

Tütmez Baca

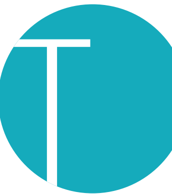
Ölümü, yokluğu simgeler.[1]

(1) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 2

Tütmez Ocak

Ölümü, yokluğu simgeler.[1]

(1) İstiklal Marşı



Tütsü

a. Etrafa güzel bir koku yaymak veya nazar, sinir hastalıkları, sara vb. gidermek, bunlardan korunmak maksadıyla yakılan koklanan madde.[1] Büyü, nazar vb. hedef olduğu düşünülen kişi veya nesneyi yakılan bu maddenin dumanına tutma işlemi.[2] Büyü ya da ilaç yapmak ya da dinsel törenlerde çevrenin güzel kokmasını sağlamak için yakılan kokulu madde.[3]

b. Genelde temyanla yapılan tütsünün temel amacı kötü ruhlardan korunmaktır. Tütsü işlemi aynı zamanda deri, kemik, boynuz ve benzeri maddelerle yapılmaktadır.[4]

c. Alacadağ ve çevresinde, ölünün ardından bir dizi âdet ve inanma uygulanır. Dinsel yönü ağır basan bu uygulamalarda, büyüsel pratikler de görülür. Ölümü uzaklaştırmak için çeşitli davranışlarda bulunulur. Cenaze çıktıktan sonra kötü ruhları evden uzaklaştırmak için tütsü yapılır.[5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Sulooca, Mürteza, Üsküp ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar, s. 42;
(5) Artun, Erman, a.g.e., s. 12

Tütünsüz Baba Türbesi-Edirne

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 27

Tymbos

Mezar tepeleri ve genelde mezarlar için kullanılan Yunanca sözcük.[1]

(1) Er, Yasemin. a.g.e.



Uça bar

Uca varmak, en sona erişmek, ölerek, gök'e yani Tanrı'ya kavuşmak anlamında düşünülebilir.[1]

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 68.

Uça barmak

Vefat etmek, ölmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uçmağ

Cennet.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uçmah

Cennet.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uçmak

a. Vefat etmek, bu dünyadan göçüp gitmek, ölmek.[1]

b. Cennet.[1][2] Kaşgarlı Mahmud cenneti, uçmak terimi ile karşılar.[4]

c. Hak katına yükselmek, ermek.[2]

d. Dinsel inanışa göre ruh, ölümden sonra göğe yükselmek.[3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 66.

Uçtu

a. Orhun Yazıtları'nda ölen için uçtu ifadesi kullanılır.[1]

b. Eski Türklerde ölüm hali, uçtu kelimesiyle ifade edilirdi.[2]

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 66.
(2) İltar, Gazanfer. a.g.e., s. 2

Uçuk

Cin, peri.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ufk-ı A'lâ

En yüce ufuk, ruh makamının sonu, ahadiyyet ve ilahiyyet mertebesidir.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Ufuk

Dünyanın sonu, yerlerin ve göklerin son bulduğu yer.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Uful

Ölme, ölüm.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uğraşkan, Erol

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No: 217445

Kastamonu Ferhat Paşa Ve Atabey Gazi Camileri`nin Hazirelerindeki Mezar Taşları Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, Y. Lisans Tezi, S.261, 2007

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uğrak

Cin çarpması.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Uğurel, Talha

http://ekitap.eyup.bel.tr

Eyüp Mezar Taşlarında Cennet Meyveli Mezar Taşları, Tarihi Kültürü ve Sanatıyla VIII. Eyüp Sultan Sempozyumu (7-9 Mayıs 2004) S.117-121, Eyüp Belediyesi, 2004,

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uğursuzluk Düşüncesi

Sözlükte "işlerin ters gitmesine yol açtığına inanılan nesne, olay, fiil ve durum" anlamına gelen uğursuzluk kelimesi "uğur, uğurlu şeyleri gösteren simge" anlamındaki fâlin zıddı olup "gören ve işiten kişinin nefret duyup reddettiği şey" demektir.

Uğur ise insana mutluluk, iyilik ve şans getireceğine inanılan durumdur.

"Uğursuz saymak" mânasındaki *şe'm* kökünden türeyen *teşeüm*, "uçmak" anlamındaki tayr kökünden türeyen *tıyere* (tetayyur), *tâir* kelimesiyle birlikte kullanıldığında *zecr*, ayrıca "uğursuzluk, uğursuz" anlamındaki *nahs* kelimesi de aynı mânaya gelir.

Uğursuzluk "insan ve hayvanlarla diğer bazı nesnelerin hareket, ses ve duruşlarını uğursuz sayma" şeklinde de tanımlanır. Başlangıçta fal hem uğur hem uğursuzluk içeriğiyle algılanırken daha sonra bilhassa İslâmî dönemde sadece uğurlu işler için kullanılmaya başlanmıştır.

Uğursuzluk bağlamında güvercin, karga, baykuş ve hüdhüd gibi kuşların uçuşundan anlam çıkarma anlayışı çok eski bir geçmişe sahip olup Bâbil ve Mısırlılar gibi yahudi ve hıristiyanlarda da mevcuttu.

Câhiliye Arapları kuşların yanı sıra bir kısım özellikler taşıyan insanlarla kulağı yarık, boynuzu kırık hayvanları ve bazı sesleri de uğursuz kabul ederlerdi. Araplar'ın başvurduğu yöntemlerin en yaygını kuş uçurtma şeklinde yapılanıydı. "*İyâfetü't-tayr*" denilen bu yönteme göre sabahleyin evinden çıkan kişi uçan bir kuşun uçtuğu yöne göre o günkü işini yorumlardı. Kuş soldan sağa doğru uçarsa (*sânih*) uğurlu, sağdan sola doğru uçarsa (*bârih*) uğursuz sayılırdı. Uçan kuş görülmediği takdirde bir kuşu uçurmak suretiyle aynı işlem uygulanırdı.

Uğursuz addetmenin ikinci türü bazı hayvanların adından, sesi ve renginden hareketle olumsuz anlam çıkarma biçimindedir. Câhiliye inancına göre karga gurbete ve garipliğe, hüdhüd ise hidayete delâlet ederdi.

Uğursuz saymanın üçüncü türü ölü hayvanlara bakılması veya kesilirken gözlemlenmeleri sonucu tesbit edilen bulgulardan çıkarılan olumsuz anlamlar şeklindedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "tıyere" kavramı inkârcıların kendilerini haklı göstermek için başvurdukları bir bahane olarak zikredilir. Bu çerçevede Yâsîn sûresinde (36/13-19) bir "karye" halkına (muhtemelen Antakya) gönderilen hak davetçileri (Taberî, XXII, 186-187) yaptıkları davete karşılık muhatapları tarafından yalancılıkla itham edilmiş ve uğursuzluk getirdikleri ileri sürülmüştür. Kur'an'da aynı mahiyette bir tepkiyi Hz. Sâlih'in kavmi Semûd ile (en-Neml 27/45-47) Hz. Mûsâ'nın muhatapları Firavun ve taraftarlarının (el-A'râf 7/130-131) gösterdiği ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber hastalığın kendiliğinden sirayet etmediğini, kuşun uçmasıyla uğursuzluk meydana gelmediğini, safer ayında veya baykuşun ötmesinde uğursuzluk aranamayacağını (Buhârî, "Tıb", 54; Müslim, "Selâm", 102), İslâm'da uğursuzluk anlayışının bulunmadığını, daima iyimser ifadelerin kullanılması gerektiğini (Buhârî, "Tıb", 44, 54) söylemiş, kuşun uçuşundan geleceğe yönelik kötü sonuçlar çıkarmanın şirk sayıldığını ısrarla vurgulamıştır (Ebû Dâvûd, "Tıb", 24; Tirmizî, "Siyer", 47).

Bir başka rivayette ise, "Uğursuzluk anlayışı yüzünden işinden vazgeçen kimse şirke düşmüş

olur" demiş, bunun kefâretinin ne olduğu sorulduğunda, "Allahım! Senin hayrından başka hayır, senin takdirinden başka takdir ve senden başka ilâh yoktur" denmesini öğütlemiştir (Müsned, II, 220).

Konuyla ilgili rivayetleri değerlendiren İbnü'l-Esîr *uğursuzluk telakkisinin şirk sayılmasını, bunu icra edenlerin bazı işlemlerle menfaat sağlayacaklarına ve kendilerine dokunacak zararları gidereceklerine inanmalarına* bağlamıştır (en-Nihâye, III, 152).

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Uğursuzluk ancak üç şeyde, atta, kadında ve evde olur" buyurmuş (Buhârî, "Cihâd", 47, "Tıb", 54, "Nikâh", 17; Müslim, "Selâm", 119), Ümmü Seleme'den gelen rivayette ise bunlara kılıç ilâve edilmiş, İbn Mes'ûd da, "Bir şeyde uğursuzluk varsa iki çene arasındaki dildedir" demiştir. Bu rivayet hakkında Hz. Âişe'nin görüşü sorulduğunda, "Kur'an'ı Muhammed'e gönderen Allah'a yemin ederim ki Resûlullah böyle bir şey söylememiştir; o yalnız *Câhiliye halkının kadınla, evle ve atla uğursuzluk oluşabileceği yolundaki inancını* bildirdi" cevabını vermiştir. Abdullah b. Ömer de Resûl-i Ekrem'in yanında uğursuzluktan söz edildiğinde şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Bir şeyde uğursuzluk bulunsaydı atta, kadında ve meskende olurdu" (Buhârî, "Nikâh", 17).

Kur'an'da uğursuzluk telakkisinden menfi şekilde bahsedildiği ve ilk rivayetin aksine diğer rivayetlerde bu anlayışın Câhiliye dönemine nisbet edildiği göz önünde bulundurulduğunda at, kadın ve evi uğursuz saymanın İslâm'a değil Araplar'ın İslâm öncesi dönemine ait bir âdet olduğu anlaşılır. Birinci rivayetteki karışıklık râvinin "eğer bir şeyde uğursuzluk olsaydı" ifadesini atlamasından kaynaklanmaktadır. İslâm toplumunda yönetici ve âlimlerin kanaati de bu yöndedir. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz, ay Boğa burcunda (deberân) iken yola çıktığında bunu iyi karşılamayan İbn Abdülhakem'e, "Sen bana ayın deberânda olduğunu söylemek istiyorsun; biz güneşe ve aya göre değil tek ve kahhâr olan Allah'a sığınarak yola çıkarız" demiştir (Taşköprizâde, I, 363).

Falda olduğu gibi uğursuzluğu da nefis kuvvetiyle açıklayan İbn Haldûn, kuş uçurtmak suretiyle kehanette bulunan kimselerin gördükleri ve işittikleri şeylerin hayal güçlerine destek olduğunu, böylece bir anlayışa vardıklarını kaydeder (Mukaddime, I, 389).

İbn Kayyim el-Cevziyye tıyerenin ondan korkan kişiye zarar vereceğini, korkmayana ise hiçbir etkisinin olmayacağını belirterek içinde bu tür vesveseler hisseden kimsenin, "Allahım! Senin takdirinden başka takdir, senin verdiğin hayırdan başka hayır, senden başka ilâh yoktur; iyilikler ancak senden gelir, kötülükleri ancak sen giderirsin; güç ve kudret tamamen sana aittir" demesini tavsiye etmiştir (Miftâhu dâri's-sa'âde, II, 272).

Ayrıca uğursuzluğun ondan korkan kimseye zarar vermek için selden daha hızlı geleceği, duyduğu ve gördüğü şeylerde o kimseye vesvese kapılarını açacağı kaydedilmektedir (Sıddîk Hasan Han, II, 368-369). (...)

İslâmiyet'in asıl ilkesi tevhiddir. Hayır ve şer Allah'tan beklendiğine göre eşya kendi kendine uğurlu veya uğursuz olamaz; onun iyi kullanılması hayır, kötü kullanılması şer getirir. Kullanımdan kaynaklanan hataları nesne ve olaylara atfederek onları uğursuz kabul etmek doğru değildir. Ayrıca bir şeyi uğursuz sayma, dinin yanı sıra ilim, akıl ve gerçekle de bağdaşmamaktadır. (1)

(1) DİA; [UĞURSUZLUK - İlyas Çelebi] cilt: 42; sayfa: 52;

Uğursuzluk Tarihi

Antropolojide bâtıl inançlar kapsamında görülen uğursuzluk kavramı insanların, hatta bazı durumlarda bütün varlıkların başına felâket getirdiğine inanılan birtakım olguları, olayları ve işaretleri ifade eder.

Tarihsel veriler bu inancın, insanla tabiat arasındaki ilişkinin animistik bir sebep-sonuç mantığı çerçevesinde örüldüğü tarih öncesi dönemlerden itibaren var olduğunu göstermektedir. Birtakım tabiat hadiseleri, hayvan veya insan hareketleri, bunların çeşitli görünümleri, gök cisimlerinin astrolojik durumları, şekiller, sayılar, renkler vb. pek çok fenomen eski çağlardan itibaren uğurlu-uğursuz diye iki kategoriye ayrılıp algılanmıştır.



Bu anlayış kısmen dinî bir çerçeveye oturtulmuş ve genelde ilâhî güçlerin insanla iletişim kurma çabasının uzantısı olarak yorumlanmıştır. İn-

sanların söz konusu fenomenleri anlama kaygısı *kehanet* kavramının ortaya çıkmasına yol açmış, uğurlu ya da uğursuz kabul edilen işaretlerin neye delâlet ettiğinin ancak uygun ritüeller eşliğinde yapılan birtakım kehanetlerle anlaşılabileceğine inanılmıştır.

Böylece evrendeki her yapı veya durum kehanetle okunması gereken şifreli bir harita konumuna getirilmiştir. Tekin olmayan bu dünyada gündelik hayatta her an karşılaşılan bu şifreli fenomenlerin çözülmesinin gerekliliği, kehanet kurumunun güçlenmesine katkıda bulunan en önemli unsurlardan birini oluşturmuştur.

Fakat uğursuz sayılan fenomenlerin niçin bu şekilde yorumlandığı konusu açık değildir. Muhtemelen kâinatın veya tabiatın alışılmış düzenine aykırı görülen her fenomen uğursuz sayılmış veya tekin kabul edilmemiştir. Şüphesiz bazı durumlarda, sonucunun olumsuz olduğu gözlemlenen birtakım pratik tecrübeler ve muhtemel bir hatanın önüne geçme çabası da uğursuzluk kavramının gelişimini etkilemiştir. Tarihsel anlamda ortaya çıkış gerekçesi ne olursa olsun, antik dinlerde her uğursuzluğun ilâhî alanın ihmali veya ihlâli şeklinde vuku bulduğuna dair bir kabul vardır. Bu kabul uğursuzluğun bertaraf edilmesini, bir ritüel eşliğinde felâketin önlenmesini gerektirmiştir. Bu durumda her *uğursuzluk önceden hissedilmeli (kehanet) ve önleyici bir eylemle (ritüel) bertaraf edilmelidir*.

Uğursuzluk fenomeni üzerine yapılan çalışmalar bu konuda çeşitli kültürlerden binlerce örneğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yazının bulunuşundan önceki dönemlere ait bilgiler ancak etno-arkeoloji gibi bilim dallarının tahminî verilerine dayandırılabilir.

Mevcut belgelere göre ilk örnekler eski Mezopotamya'da ele geçen çivi yazılı dokümanlardan gelmektedir. Bunların en açık bilinenleri ise çoğunlukla astronomik olaylarla ilgilidir. Bilhassa ayın etkisiyle meydana gelen birtakım gök olayları eski Ortadoğu halklarının günleri uğurlu-uğursuz diye ayırmasına kaynaklık etmiştir.

Yahudiliğe Şabat adıyla girecek olan cumartesi ritüeli, kökeni Sumerler'e ve Akkad-Bâbil geleneğine kadar giden bir fenomendir. Bâbil'de Şab(p)attu diye bilinen gün uğursuzluk getirdiğine inanıldığı için bütünüyle ay tanrısına adanması gereken bir gündü. Bu günün felâketlerinden kurtulmak ancak aya adanan ritüellerle mümkün olabilirdi. Ayrıca ayın 7, 14, 19, 21 ve 28. günleri uğursuz kabul edilirdi. Eylülün ilk beş günü kral için uğursuz sayılırdı. Bu beş gün ateşte hazırlanan yiyecekler uğursuzluğa yol açacağı için yenmezdi. Ay ve güneş tutulması da uğursuz kabul edilen temel fenomenlerdendir. Gök cisimlerinin hareketleri kralın kendisi veya faaliyetleri için gözlenmeliydi. Eğer Merkür Venüs'e yaklaşırsa bu kralın düşmanlarını yeneceğine, Mars ayın evlerinden birine girerse bu da kralın öleceğine işaret sayılırdı.

Öte yandan geleceğin veya yapılacak herhangi bir eylemin uğurlu ya da uğursuz olacağını önceden bilme isteği eski Ortadoğu'da kehanetle ilgili inançları son derece önemli kılmıştır. Nitekim Hititler'de herhangi bir nesne (çoğu defa hayvanın iç organı, meselâ ciğeri) incelenerek yapılacak eylemin sonucunun uğurlu veya uğursuz oluşunun önceden tesbit edilebileceğine inanılırdı.

Kuşların uçuş yönü ve çıkardıkları seslerden yapılacak eylemin uğurlu veya uğursuzluğunun tesbitini içeren kehanetler de yaygındı. Benzer örnekler İtalya'da Etrüskler, daha sonra Romalılar arasında yaygın biçimde uygulanmıştır. Hayvanların yeni doğan yavruları, çocuklar, açan bir çiçek veya yetişen bitkinin şekilleri / görünümleri de uğurlu-uğursuz şeklinde tasnif edilirdi.

Yahudilik'te Dâvûd döneminden itibaren monoteist eğilimin güçlenmesinin ardından antik inançlar yoluyla gelen uğursuzlukla ilgili pek çok gelenek ortadan kalkmıştır. Eski İsrâil kültürüne ait monoteist dönemde devam eden ve uğursuzluk inançları çerçevesinde değerlendirilebilecek iki temel âdet Urim ve Tummim kehanetiyle mezuzadır. Urim ve Tummim, Tevrat'ta başkohenin göğsüne taktığı bir kehanet aracıdır; yapılacak herhangi bir işin uğurlu ya da uğursuz olduğunu tesbit etmekte kullanılırdı (Sayılar, 27/21; I. Krallar, 14/41-42; I. Samuel, 14/41-42).

İslâmiyet'teki muska türünden bir geleneği andıran mezuza ise kapıların üstüne asılan, evdekileri her türlü belâdan veya uğursuzluktan koruduğuna inanılan nazarlık türü bir nesnedir. İçerisine

kutsal kitaptan Şema (Tesniye, 6/4-9), Vehaya (Tesniye, 11/13-21) duaları yazılarak İsrâil Tanrısı Yahve'nin evdekileri uğursuzluklardan koruması beklenirdi.

Günlerle ilgili uğursuzluk telakkisine bir örnek olarak av (ağustos) ayının ilk dokuz günü gösterilebilir. Mişna'ya göre (Ta'anit, 4/6) mâbedin yıkılması gibi felâketler bu günlerde vuku bulduğu için bu dokuz gün bütünüyle uğursuz sayılmıştır. Dokuz gün boyunca yiyecek ve içecek tüketme konusunda çeşitli kısıtlamalar getirilmiş, keyif verici her şey en aza indirilmiştir. Gerek Talmud'dan (Sanhedrin, 65a) gerekse Ortaçağ filozoflarından gelen bilgiler de yahudi mistik çevrelerinde günlerin uğurlu-uğursuz diye ikiye ayrıldığına işaret etmektedir. Levililer'de (19/26) fiil haliyle (te'onen) geçen "me'onen" kelimesi, Talmud âlimlerine ve filozoflara göre günlerin uğurlu veya uğursuz oluşuyla ilgilenen insanlar için kullanılırdı. Ayrıca popüler ve mistik yahudi literatüründe pazartesi gününün uğursuzluğu yaygın bir inanıştır (Tekvîn'de yaratılış kıssasının anlatımında Tanrı, yaratılış günlerini nitelendirirken, "ve iyi olduğunu gördü" şeklindeki ibareyi sadece pazartesi günü için kullanmamıştır).

İki köpek arasında kalmak, iki kadın arasından geçmek, iki hurma ağacının ortasında durmak (Talmud, Pesahim 1116) gibi folklorik anlamda zengin çok sayıda uğursuzluk fenomenini bu örneklere eklemek mümkündür. Kabalacı Yahudilik'te sayıların uğursuzluğuna yönelik birçok hurafe mevcuttur.

Yahudi monoteizminin bir versiyonu olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık'ta fenomenlerin uğurlu-uğursuz diye ayırımına erken dönemde rastlanmaz. Ahd-i Cedîd'de Pavlus'un bu ayırımı reddeden pek çok ifadesi vardır.

Erken Ortaçağ'lardan itibaren Yunan ve Roma kültürlerine asimile olmaya başlayan Hıristiyanlık antik uygarlıkların mirasını devralmıştır. Bu mirasın önemli bir kısmı da antik hurafelerdir. Nitekim Îsâ'nın çarmıha gerildiği gün olduğu kabul edilen cuma uğursuz bir gündür.

Zamanımıza kadar gelen ve en çok bilinen sayılarla ilgili uğursuzluk fenomeni on üç sayısıyla alâkalıdır. Hıristiyan inancına göre Îsâ'nın son akşam yemeğinde kendisiyle birlikte masada on üç kişi vardı. Yemekten sonra Îsâ'nın yakalanması on üç sayısıyla ilgili bu fenomenin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Şüphesiz on üç ile ilgili bu uğursuzluk telakkisinin tarihsel kökeni, Vikingler'in tanrısı Odin'in on iki kişi için verdiği yemek davetine kendisini hileyle on üçüncü tanrı olarak davet ettiren Loki'nin Odin'in oğlu Balder'i öldürmesi mitosuna kadar uzanır. Hıristiyan geleneğinde ayın on üçüncü günü, binaların on üçüncü katı, on üç kişinin yan yana bulunması gibi pek çok uğursuzluk anlayışı mevcuttur.

Ortaçağ'lardaki en popüler uğursuzluk telakkileri arasına ayna kırmak, kara kedi görmek, merdiven altından geçmek, gece tırnak kesmek türünden inançlar da dahil edilebilir.

Çin kültüründe dört sayısı ölüm kelimesinin telaffuzuna benzediği için uğursuzdur. Bundan dolayı Çin'de pek çok binanın dördüncü katı yoktur. Kuzeye bakan evlerin, gece havlayan köpeğin, gece tırnak kesmenin, makarnayı keserek yemenin (hayatı kısaltmak anlamına geldiği için) uğursuzluk getirdiğine inanılır. Japonlar'da da aynı sebepten dolayı dört sayısı uğursuzdur. Yemek yeme çubukları yiyeceğe saplanmaz, zira bu hareket sadece ölü ritüelinde yapılır. Kuzeye karşı yatıp uyunmaz. Cenaze arabası geçerken baş parmak saklanır.

Uğursuzluk inancı konusunda çeşitli din ve toplumlarca benimsendiği bilinen bu örneklere yüzlercesini eklemek mümkündür. Bu inancın kökeni arkaik dönemlerde insanın tabiatla ilişki kurma çabasında aranmalıdır. Karşılaşılan sıra dışı tabiat fenomenleri, anlaşılamayan kozmik felâketler veya düzenler, evreni algılamaya çalışan insanoğlunda birtakım simgesel arketipler meydana getirmiş olmalıdır. Şüphesiz uzun tarihsel süreç bu tecrübelerin şeklini tanzim etmiş ve bunların şekil değiştirerek günümüze kadar ulaşmasına katkıda bulunmuştur.[1]

(1) DİA; [UĞURSUZLUK - Kürşat Demirci] cilt: 42; sayfa: 53



Uhrevi

Ahirete ait, öteki dünyayla, ahiretle ilgili.[1][2][3][4][5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Uhun Ecen

Buryatlar su ruhuna derler, boğulmuş insanın ruhu olduğuna inandıklarını ifade etmektedirler.[1]

(1) Oymak, İskender2. a.g.e., s. 41, 2010

Ukab-ı Hamam

Ölüm.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ukba

a. Öbür dünya, ahiret.[1][2][3][4]

b. Her şeyin sonu, bir işin karşılığı.[4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.

Ukbe'd-Dar

Bir ayette tek başına "cennet" anlamında kullanılmıştır.[1]

(1) DİA, C.7, s. 377

Ukbe Bin Nâfi Türbesi-Cezayir

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 5 s. 240

Ukkaşe Hazretleri Türbesi-Kahramanmaraş

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 295-296

Ukubet

a. Öbür dünyada verilecek olan ceza.[1]

b. Dövme, hapis, organ kesme, öldürme ve recm şeklinde uygulanan ceza ve azap.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Ukulan Toyun

Su ruhu.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 92

Ulaş Baba Türbesi-Konya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Ulu

a. Çok üstün niteliklere sahip, çok büyük, yüce.[1][2]

b. Bir topluluğun maddi veya manevi büyüğü, saygı duyulacak niteliklere sahip kimse.[1] Yol gösterici, büyük kişi, önemli, ileri gelen.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ulu (Kümbet) Türbesi-Ahlat

(1) Kaya, Aslı. a.g.e. s. 82

Ulu Arif Çelebi Türbesi-Konya

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 68

Ulu Camii Türbesi-Kütahya

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 112

Ulu Camii Türbesi-Adana

(1) Şenesen, Refiye Okuşluk. a.g.e. s. 3

Ulu Camii Türbesi-İçel

(1) Kalafat, Yaşar.3 a.g.e.

Ulu Eren Türbesi-Çorum

(1) Özdemir, Nazife. a.g.e. s. 6

Ulu Hatun (Şadgeldi) Türbesi-Kayseri

(1) Aydın, Remzi. a.g.e. s. 73

Ulu Paşa Türbesi-Balıkesir

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Ulu Sultan Begüm Türbesi-Özbekistan

(1) DİA, Cilt. 38 s. 268

Ulu Türbesi-Konya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Uluçam, Abdüsselam

TBMM Ktp./Tasnif No: 20011811

Eski Erciş-Çelebibağı Mezarlığı Ve Mezar Taşları, T.T.K Yay., S.268, 2000, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluçam, Abdüsselam

Milli Ktp./Tasnif No: 2006 AD 14125

Selçuklu Dönemi Ahlat Mezar Taşları İle Erciş Mezarları Arasındaki İlişkiler, GAP ve DAP Projeleri Çerçevesinde Van Gölü Havzası, Ahlat Kültür Vakfı,S. 65-72, 1993, Ankara.

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluçam, Abdüsselam

Milli Ktp./Tasnif No: 2003 BD 3259

Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı, Kültür Bakanlığı Yayımlar Dairesi Bşk., 2002, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluçam, Abdüsselam

T.T.K Ktp./Tasnif No: AV 8475

Çelebidağı'ndaki Mezar Çeşitleri, Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları (22-25 Mayıs 1995) Sempozyumu Bildirileri, S.85-100, 1996, Van

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluçam, Abdüsselam

Ankara İlahiyat Fakültesi Ktp./Tasnif No: 726.8/Ulu.E

Eski Erçiş-Çelebidağı Mezarlığı Ve Mezar Taşları, Türk Tarih Kurumu, S.60, 2000, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluçay, M. Çağatay

Milli Ktp./Tasnif No: 1960 SB 42

Bazı önemli mezar taşları, Gediz, Y.8,

Sayı: 90 S.8-9 3/1946

Sayı:91, S.9-10, 4/1946

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uluğbey Veli Baba Türbesi-Isparta

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 93

Ulüv

İzzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, en aşkın olma anlamına gelen Allah'ın sıfatlarından biri.

Sözlükte ulüvv (alâ') "yükselmek, yukarı çıkmak, bir şeyin üstünde bulunmak; şan, şeref, yücelik ve kudret sahibi olmak" mânalarına gelir.

Ulüv dört âyette yer almakta, bunlardan birinde Allah'a nisbet edilen şirk anlayışı reddedilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür yakıştırmalardan münezzeh ve yüce olduğu ifade edilmektedir (el-İsrâ 17/43). Aynı kökten türeyen *alî, a'lâ, müteâlî ve teâlâ* kelimeleriyle zât-ı ilâhiyye yirmi yedi âyette bu kavramla nitelendirilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "'alv" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de "yükseliş" anlamındaki *sümüv*-den türeyen semâ ("semâda olan", el-Mülk 67/16-17), "arşın üzerinde bulunma" (Tâhâ 20/5) ve "kullarının üstünde olma" (el-En'âm 6/61) mânalarına gelen terkipler de O'na izâfe edilmiştir. Alî ve müteâlînin esmâ-i hüsnâdan olduğu bilinmekte, teâlâ ve a'lâ kelimeleri de çeşitli hadislerde Allah'a nisbet edilmektedir (Wensinck, el-Mu'cem, "te'âlâ", "a'lâ" md.leri).

I.(VII.) yüzyılda bütün İslâm bilginlerince Allah'ın yedinci kat göğün üstünde bulunan arşının üzerinde olduğu hususunda ittifak edildiği halde ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile Cehm b. Safvân (ö. 128/745) bazı aklî yorumlara dayanarak bu inanca aykırı görüşler ileri sürmüş, özellikle Cehm b. Safvân insanları bu görüşlere inanmaya çağırmış, dolayısıyla kelâmcıların ulüv sıfatına dair yorumlarına önderlik yapmıştır (İbn Kudâme, s. 142; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 169). Nitekim Zehebî, "fevkıyye" (fevka'l-arş) diye bilinen ulüv sıfatına ilişkin tartışmaların II.(VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde başladığını kaydetmekte-



dir (el-'Ulüv, s. 50). Cehm b. Safvân ve ona tâbi olanların kanaatine göre ulüv Allah'ın zâtıyla arşta bulunduğu anlamına gelmez, arş bütün varlıkları kuşattığından ulüv O'nun evrenin tamamına hükümran olduğunu belirten bir sıfattır. Bütün varlık alanına hükümran olması aynı zamanda Allah'ın her yerde bulunduğunu ifade eder (Dârimî, s. 268; Zehebî, s. 107,143).

İslâm tarihinde Müşebbihe mensupları bir yana bütün âlimler Cenâb-ı Hakk'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğu konusunda fikir birliği içindedir. Dolayısıyla Allah'ın uzayda yer kaplayan cisim gibi bir mekânda fiilen varlığı mümkün değildir. Böyle bir şeyin düşünülmesi Allah'ın mekâna ihtiyaç duyması, belli bir hacminin olması, bulunduğu mekândan daha büyük veya daha küçük olması gibi yaratılmışlara özgü sıfatlar taşımasını gerektirir ki bu özellikler ulûhiyyet makamıyla kesinlikle bağdaşmaz. Bununla birlikte naslarda yer alan ve zâhirî mânalarıyla mekâna işaret eden bazı beyanlar mevcuttur.

Başta ashap ve tâbiîn olmak üzere te'vili kabul etmeyen âlimler, söz konusu nasları zâhirî-beşerî mânalarına almaksızın (bilâ-keyf) "zât-ı ilâhiyyeye has bir ulüv" tabiriyle hali üzere bırakmış, zaruret durumunda te'vil yöntemini benimseyen âlimler ise dil kuralları ve akaidin temel ilkeleri çerçevesinde te'vile çalışmıştır.

Birinci grubu Selef âlimleri, ikincisini kelâmcılar temsil etmiştir. Her iki grubun görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Allah'ın arşa istivâ etmesi (el-A'râf 7/ 54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; el-Mü'min 40/ 15) ve meleklerin yanı sıra Hz. Peygamber'in mi'racda gök katlarını aşarak sidre-i müntehâya yükselmesinin ardından Allah ile konuşması (en-Necm 53/1-18), ayrıca Hz. Îsâ'nın ve ölen müminlerin ruhlarının Allah katına yükseltilmesi (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158) gibi ulüv sıfatıyla ilişkilendirilen naslar müteşâbih âyetlerdir. Gerçek anlamlarının bilinmesi mümkün olmadığından bunlara, zihinde Allah hakkında eksiklik mânasına yol açacak açıklamalar ve ilâveler yapmadan inanmak gerekir. Sadece Allah'ın arşa istivâ ettiği, arşa yükseldiği veya arşta bulunduğu söylenebilir. Allah ile arş arasındaki ilişkinin niteliğini yalnız Allah bilir. Ashap ve tâbiîn neslinden oluşan Selef âlimleri bu görüştedir (Zehebî, s. 15-16, 156, 191-193; İbn Haldûn, III, 1077, 1087).

Ulüv, Allah'ın mahlûkatı arasında değil arşının üstünde bulunduğu halde ilmiyle bütün yarattıklarının yanında olup onların yaptığı her şeyi bildiği ve kudretiyle her şeyi kuşattığı anlamına gelir. Zira Kur'an'da Allah'ın arş sahibi olduğu, arşa istivâ ettiği ve arşta yer aldığı belirtilmiş (el-İsrâ 17/ 42; Tâhâ 20/5; el-Furkān 25/59; et-Tekvîr 81/20); meleklerin, ruhun ve müminlerin ruhlarının O'nun katına yükseldiği (el-Meâric 70/3-4), Allah'ın yanında sürekli ibadet eden meleklerin mevcudiyeti vurgulanmıştır (el-A'râf 7/206; el-Enbiyâ 21/ 19).

Hz. Peygamber de Allah'ın gökte olduğuna dair beyanlarda bulunmuş (Buhârî, "Tefsîr", 6/59; "Edeb", 90), bu inancı benimseyen bir câriyenin imanını geçerli kabul etmiş (Müslim, "Mesâcid", 33), ölen müminlerin ruhlarının gök katlarını aşarak Allah'a yükseldiğini söylemiş (Müsned, VI, 140; Müslim, "Cenâ'iz", 73), mi'rac esnasında gök katlarını geçip Allah'ın huzuruna çıktığını bildirmiştir (Müslim, "Îmân", 259; İbn Teymiyye, I, 201; Zehebî, s. 18-26).

Başta Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere ilk üç asrın müctehid âlimleri bu konuda ittifak etmiştir. Eş'arî, "Göktekinden emin mi oldunuz?" cümlesiyle başlayan iki âyette geçen (el-Mülk 67/16-17) semâ kelimesinin "arş" mânasına geldiğini söylemiştir (el-İbâne, s. 105-107).

Çeşitli âyetlerde Allah'ın istivâ fiilinin arşa tahsis edilmesi ulüv sıfatının mânasına açıklık getirmektedir; bu da Allah'ın zâtıyla evrenin içinde değil gaybî bir âlem olan arşında bulunduğu anlamını vurgulamaktadır. Allah'ın arşa yükselmesi mecaz değil hakikat mânasındadır. O'nun arşta olmasından sadece zâtıyla evrenin içinde bulunmadığı anlamı çıkarılabilir; arş ile zât-ı ilâhiyye arasındaki ilişkinin niteliği insanlarca bilinemez ve bu konuda yaratılmışların birbirleriyle ilişkilerine benzeyen bir açıklama yapılamaz. Selefiyye'ye bağlı âlimlerin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Mehdî et-Taberî, Bâkıllânî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī gibi Eş'arîler ile Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfahânî gibi bazı sûfîler bu görüştedir

(Dârimî, s. 282; İbn Kudâme, s. 43-46; İbn Teymiyye, I, 195-201).

2. Ulüv Allah'ın zâtıyla arşının üstünde yer almasını değil hükümranlık, azamet ve rütbe itibariyle en yüksek derecede bulunduğunu ifade eden bir celâl sıfatıdır. Buna göre ulüv yücelik belirten mecazi bir muhtevaya sahiptir. Zira mekân yokken Allah mevcuttu, O mekânı yaratmadan önce de yüceydi, yarattıktan sonra da yüceliğinde bir değişiklik olmamıştır. Aslında yüksek mekânda bulunmak bir üstünlük vesilesi değildir. Dünyadaki yöneticilerin üstünlüğü yüksek mekânlarda olmalarından değil şeref ve rütbelerinin yüksekliğinden kaynaklanır. Allah'ın arşa istivâ etmesi O'nun yedinci kat göğün üzerinde mekân tuttuğunu göstermez, aksine her türlü mekândan münezzeh olduğunu teyit eder; insanlar nezdinde en yüksek mekân sayılan arşı hükümranlığı altına alması O'nun hiçbir mekâna ihtiyaç duymadığını belirtir. Çünkü Allah, nesnelere bitişip onlarla beraber veya onların içinde olmak yahut onlardan ayrı bulunmak gibi nitelikler taşımaktan münezzehtir (Mâtürîdî, s. 105-113, 165-168). Bu sebeple ulüv sıfatıyla ilişkilendirilen metinlerin, kendisinden daha yükseği düşünülemeyen en yüksek rütbe anlamında mecazi ifadeler olarak yorumlanması gerekir (Gazzâlî, el-Maḳśadü'l-esnâ, s. 115-118; el-İḳtiśâd, s. 30-37; Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 60-61, 154-160; Levâmi'u'l-beyyinât, s. 259-260).

Kelâmcıların büyük çoğunluğuyla Selefîler'in bir kısmı ve sûfîler bu görüştedir. Dua ve niyaz sırasında ellerin yukarıya kaldırılması Cenâb-ı Hakk'ın semâda veya arşta bulunduğu anlamına gelmez. Nitekim müminler namazın en makbul kulluk kademesini teşkil eden secdede tam aksi istikamete yönelir. Dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan müslümanların namaz kılarken Kâbe'ye yönelmesi de aynı mahiyettedir. Bütün bu yönelişler Allah'ın belli bir yerde mekân tutmadığı gerçeğine işaret eder. Nitekim yer küresinin kuzeyinde ve güneyinde bulunan insanların yukarı istikametleri birbirinin aksidir. Arş dua halinde kalplerin, Kâbe ise namazda bedenlerin kıblesidir. Yukarıdan aşağıya iniş (nüzûl) vahiy getiren Cebrâil için de söz konusudur. Yön bildiren bu tür ifadeler fizik olayları değil psikolojik halleri gösterir (Nesefî, I, 181-182; Sâbûnî, s. 25). Ulüv Allah'ın zâtı ve sıfatlarının insan idraki tarafından kuşatılamaması, ayrıca dengi ve benzeri bulunmaktan münezzeh olması demektir. Âriflerin bilgisi, düşünürlerin nitelemeleri Allah'ın zâtının ve sıfatlarının mahiyetini asla kavrayamaz. Hasan-ı Basrî, Râgıb el-İsfahânî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Sûfiyye ekolüne bağlı âlimlerin bir kısmı bu görüştedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "'alî" md.; Râzî, Levâmi'u'l-beyyinât, s. 261; Kurtubî, s. 175).

Değişik ekollere mensup kelâmcıların çoğunluğu ulüv sıfatının "Allah'a ait yüksek bir mekân" anlamına gelmeyeceği görüşünde birleşmiştir. Ehl-i sünnet'in küçük bir grubunu teşkil eden Selefiyye'ye bağlı âlimlerin ilgili nasları zâhirî-beşerî mânalarına almayışları aslında icmâlî bir te'vildir. Onların, yaptıkları bu icmâlî te'villerde naslarda yer almayan birtakım ilâvelerde bulundukları bazı Selefî âlimlerince de kabul edilmiştir (İbn Kuteybe, s. 243). Ulüvve dair nasların Allah'ın zâtıyla değil ilmiyle her yerde olduğu şeklinde yorumlanması da tatminkâr görünmemektedir.

Zira Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî ilmin sınırsız kapsayıcılığı açık ifadelerle defalarca vurgulanmıştır. Zaten böyle bir yorum da te'vilden başka bir şey değildir. Ancak tasavvur gücü sınırlı olan ve zihnin dışında mevcudiyete sahip olduğu halde herhangi bir mekânda bulunmakla nitelenmeyen bir varlığı tasavvur etmekten âciz kalan halk tabakasının bu tür bir anlayışı benimsemesinde sakınca görülmemiştir.[1]

(1) DİA; [ULÜV - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 137

Ulvi

a. Yüce, yüksek.[1][2]

b. Göksel, göğe ait, gökle ilgili, semavi, ilahi.[1]

c. Manevi ve ruhani âlemle ilgili.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.



Ulviyan

Ulvi yaratıklar, büyük melekler.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(3) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Umra

Kendisine bağış yapılan kimsenin ölümü halinde mirasçılarına geri verilmek şartıyla yapılan bağış.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Umre Kapısı

Cennet kapılarının adlarından biridir.[1]

(1) İbn Kesir. a.g.e., s. 400

Umudum Baba Türbesi-Erzurum

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 226

Umun Hül'atı

Padişahın ölümü veya tahttan inmesi sonucu meydana gelen saltanat değişikliği sebebiyle yeni padişah tarafından başta sadrazam ve şeyhülislâm olmak üzere görevinde bırakılanlara ve yeni göreve atanan devlet erkânına kaftan giydirilmesi.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Umur Bey Türbesi-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e. s. 94,
(2) Daş, Ertan. a.g.e. s. 255,
(3) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 85,
(4) Taş, Nazlı Pınar. a.g.e. s. 34,
(5) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 183

Unuk

Hiç sevabı olmayanlara cehennemden unuk denilen siyah bir boyun uzanır, kuşun buğday tanelerini toplaması gibi bunları birer birer toplar, devşirir ve ateşe atar.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 270

Urartu Mezar Çeşitleri

Günümüze kadar Urartu mezar mimarisi üzerine yazılan çalışmalarda Urartu mezarları, inşa şekli, boyut, malzeme, plan ile birlikte sosyal statülere göre de sınıflandırıldığı görülse de en temel sınıflandırmanın inşa şekli olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Buna göre Urartu mezarları inşa şekilleri bakımından

a. yer altı oda mezarları (oyma, örme, oyma-örme),
b. taş-sandık mezarlar,
c. toprak mezarlar,
d. urne tipi mezarlar,
e. küp mezarlar ve
f. kaya mezarları şeklinde tasnif edilebilir.[1]

(1) Topaloğlu, Yasin. "Yeni Buluntular Işığında Kuzeydoğu Anadolu Kaya Mezarları" Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal of Institute of Social Sciences, Sayı Number 10, Sonbahar Autumn 2012, 131-163.

Urama

Şeytan ve cin tarafından çarpılma.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Urasa

Hastalıklar, nazar için yapılan tılsımlarla kurşun dökme, kömür söndürme, mum dökme ve üzerlik yakma gibi kocakarı tedavilere urasa denir.[1]

(1) Artun, Erman, a.g.e., s. 14

Urfa Kalesi Büyük Türbe-Urfa

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 105

Urfa Kalesi Küçük Türbe-Urfa

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 107

Urfa Mezar Tipleri

Urfa mezarlarında 5 ana 18 alt tip belirledik:

1. Tip: Bunlarda, baş ve ayak taşları bir mezar yapısı olmadan birbirinden ayrı olarak toprağa dikilmişlerdir. Basit toprak mezar olarak yayınlara geçen bu tip Osmanh coğrafyasında pek çok yerde görülür. 7 örneğimizi bu gruba soktuk. Ancak örneklerin hepsinin 4. gruptan olmaları ihtimali vardır. Çünkü bu mezarların zaman içinde toprakla örtülmüş olmaları mümkündür. Bir temizlik

çalıması gerektirdiği, bunu da yapamadığımız için şimdilik bu gruba almayı uygun gördük.

2. Tip: Kısa bir taş kaide üstüne doğu-batı yönünde oturan bir yarım daire gövde üstüne tek bir baş taşı oturtulmuştur. 245 nu.lı 1900 tarihli bir örneği vardır.

3. Tip: Üstü kapaklı sandık tipi mezarın köşelerinin yuvarlatılmasıyla oval bir biçim oluşturulmuştur. İki alt tipi vardır

3-A: Oval gövdenin sadesidir. 17 (1820) ve 148 (1822) numaralı iki örneğin alt ve üst kenarlarında kademeli geçişler yoktur.

3-B: Diğer gruptan farkı, kısa bir taş kaide üstündeki oval gövdede alt ve üst kenarlarda gövdeden dışa taşan kademeli geçişler olmasıdır. 7 örneğin biri 19. yüzyılın başından, 5 tanesi 20. yüzyılın ilk çeyreğinden, 1 tanesi ise 1951 tarihlidir. 1951 tarihli örneğinde de baş taşındaki yazının kazınarak sonradan Latin harfleriyle yeni kitabe yazılmıştır, bu örneğin de 20. yüzyılın başından olması muhtemeldir. 12 nu.lı dişında diğerlerinin kapak taşında ortada birer delikleri vardir.

4. Tip: Dikdörtgen gövdeli mezarda kapak taşını ***düz, ortada küçük delikli ve ortada büyük delikli*** diye üç ana ve bunları da gövdenin kademe sayısına göre alt gruplara ayırdık.

4-A-l: 295 (1891) sira nu.lı bir örneğinde baş ve ayak taşları doğu-batı yönünde dikdörtgen taş kapağın iki ucuna dikilmişlerdir. Bunun da iki kademeli olması toprakla örtüldüğünden dolayı alt kademenin görülememesi mümkündür.

4-A-2: 6 örneğinde gövde iki kısa kademelidir. Kapak taşı biraz daha geniş olan kaideye oturtulmuştur. Mezar çukurunun üstünün kapak taşlarıyla örtüldükten sonra bu kapak taşlarının üstüne, bir kademe daha dar olacak şekilde baş ve ayak taşlarının dikildiği kapak taşının yerleştirilmesiyle yapılmıştır. Örnekler 1742 ve 1918 tarihleri arasıbdadır ve 17-18-19. yüzyıla dağılmışlardır. Bu düzenleme dikkate alınırsa, belirttiğimiz gibi 4-A-l tipinin de bu gruptan olmasi ihtimali yüksektir. Kastamonu'daki 1164 mezardan sadece 14 tanesinin bu tipten olması benzer bir eğilimi göstermektedir.

4-A-3: 101 nu.lı ve 1650 tarihli tek örneğinde gövde üç kademelidir ve orta kademe mukarnaslıdır. Kapak taşının ortasında yarık gibi ince bir delik vardır.

4-B-l: 18 örnek bu gruba girmektedir. 3 tanesi I8.yüzyil, 11 tanesi 19. yüzyıl 4 tanesi 20. yüzyıldandır. İki ucuna baş ve ayak taşlarının dikildiği kapak taşından ibarettir. Ortasında genellikle küçük bir delik yer alır. Kapak taşı iki parça olarak yapılır. Her bir parçaya baç ve ayak taçının dikileceği delikler açıldıktan sonra iki parçanın birleşme kenarlarının ortası kaş kemer biçiminde oyulur, iki parça birleştirildiğinde ortasında küçük bir delik olan kapak taşı meydana gelmiş olur. Listede onlerinde tprk (toprak) yazılı olanların aslında iki kademeli olmaları toprakla örtüldüğünden böyle tek kademeli gibi görünmeleri mümkündür.

4-B-2: Önceki gruptan tek farkı mezar gövdesinin iki kademeli olması, yani kapak taşının daha geniş bir kaideye oturmasıdır. 4-B tipinin en yaygın grubudur. 76 örnek (18. yüzyıldan 3, 19. yüzyıldan 27, 20. yüzyıldan 46 tane) bu tiptedir.

4-B-3: Üç kademeli olmasıyla diğer iki tipten ayrılır. 29 örnek bu gruptandir. Ağırlık 20. yüzyılın ilk çeyreğindedir (4 tanesi 18. yüzyıl, 5 tanesi 19. yüzyıl, 20 tanesi 20. yüzyılın ilk çeyreği). Bunlardan listede sonuna M harfi eklenen 8 tanesinde kapak taşına geçmeden önce mukarnas kuşağı görülür, 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar herüç yüzyıla dağılmışlardır.

4-B-4: Bu grubun 4 kademeli tipinden 67 (1830) ve 98 (1928) sira nu.lı iki örnek vardır. Birincisi mukarnaslıdır.

4-C: 4-B tipi ile aralarındaki tek fark kapak taşındaki deliğin ölçüsüdür. 4-B tipinde ortadaki delik küçüktür. 4-C tipinde ise bu delik bazen baş ve ayak taşları boyunca uzanır. Her ikisini de tek başlık altında toplayabilirdik. Çünkü bazi örneklerde deliklerin ölçülerini tam ayırmak zor olmuştur. Ancak deliklerin büyük olduğu tipleri çerçeveli mezarlar, küçüik olanları ise kapak taşlı mezarlarla aynı tip içinde düşünmek mümkündür. Bu yüzden böyle bir ayırım yapmak gereği duyduk.



4-C-l: 42 örnek ile bu grubun ikinci büyük kümesidir. Kapak taşı bir kademelidir. 4-B grubunda olduğu gibi bunlarda da toprakla örtülmeden dolayı örneklerin bir kısmında kademe sayısı daha çok olabilir. 18. yüzyıldan 4, 19. yüzyıldan 21, 1900-

1923 yıllarından 15, Cumhuriyet döneminden 2 örnek, bu tipin Osmanlı döneminde ve özellikle Urfa mezar taşlarının tarihi dağılımına uygun olarak 19. yüzılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yoğunlaştığını göstermektedir.

4-C-2: İki kademeli oluşuyla önceki tipten ayrılır. Toplam 328 mezardan 101 örnek ile hem bu grubun hem diğer tiplerin en yaygınıdır. Ortasında büyük bir delik olan kapak taşı iki kademelidir. 11 tanesi 18. yüzyıl, 44 tanesi 19. yüzyıl 37 tanesi 1900-1923 yıllarında, 9 tanesi Cumhuriyet dönemindendir. 4-C-l tipindeki tarihi dağılım burada da geçerlidir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yığılma vardir. 223 nu.lı ve 1778 tarihli örneği mukarnaslıdır. Kastamonu'da açık mezar olarak adlandırdığımız 1164 mezarın % 61'i bu tiptedir.

4-C-3: 3 kademeli bu tipin 29 örneği vardır. 3 tanesi 18. yüzyıl, 15 tanesi 19. yüzyıl, 9 tanesi (1 tanesi Cumhuriyet dönemi) 20. yüzyıldandır. 2 tanesinin ise tarihi belli değildir. Bu 29 örneğin 12 tanesi mukarnaslıdır. Mukarnaslıların çoğu 19. yüzyıl ilk yansındandır.

4-C-4: 4 kademeli bu tipin 234 (1893) ve 271 (1864) nu.lı iki örneği vardır. Her ikisi de mukarnaslıdır.

5-A: Bu tip diğerlerinden çok farklıdır. 250 nu.lı tek örneğinde ince dikdörtgen gövdenin üstü yuvarlak beşik tonoz şeklinde yapılmıştır. Baş ve ayak taşı yoktur. Tarih yazılı değildir. Urfa'da sadece bir tane olan bu tip Erzincan çevresindeki köy mezarlarında yaygındır. Harran çevresinde de birkaç örnek gördük.

5-B: Üst kismının ortasında bir su haznesi olmasıyla 5-A tipinden ayrılır. Tarihi olmayan 15 nu.lı mezarın yan yüzündeki Latin harfli yazılardan Cumhuriyet döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır.[1]

(1) Çal, Halit. «Urfa şehri mezar-mezar taşları.» İçinde XV. Türk tarih kongresi. Osmanlı tarihi-d 4 (2010): 11-15.

Urfa Mezar Taşı Tipleri

328 mezardan sadece 15 ve 250 numaralilarda baş ve ayak taşları yoktur. Geri kalanların tamamına yakınında baş ve ayak taşı vardır. Ancak az sayıda örnekte ayak taşları sonradan yıkılmıştır. Yine 245 nu.lı örnekte olduğu gibi bazılarında ilk yapiminda sadece baş taşı dikilmiştir. Mezar taslarını gövde kesitleri ve ön görünüşleri itibarıyla değerlendirdiğimizde dört tip belirlemek mümkündür:

a-1: Gövde kesiti itibarıyla yan daire şeklinin öne dogru diiz olarak biraz uzatilmasiyla elde edilmiş bir biçime sahiptir. Ön yüz her zaman düzdür, arka yüz belirttiğimiz gibi yan daireye yakındır. Bazi örneklerde sırt düşey dar yüzeyler halinde pahlanmışdır. Bu kesite sahip mezar taşı ön görünüş itibarıyla dar ve düşey karakterlidir. Genellikle kaş kemere benzer bir sivri kemerle taçlanır. Sivri kemer, yuvarlak kemerli olanlar da görülür. Erkek mezarlarında bundan sonra başlık gelir. Kadın mezar taşlarında ise sivri kemer biçimiyle son bulur. Bu haliyle sivri kemerli mukarnassız bir mihrap boşluğundan çıkarılan parça gibi durmaktadır. Kuşkusuz bütün örnekler aynı biçimde değildir. 49 mezarın baş ve ayak taşları bu tiptedir. 11 tanesi 19. yüzyıldan, 25 tanesi 1900-1923 yılları arasından, 13 tanesi Cumhuriyet dönemindendir. Düşey dikdörtgen gövdenin bir sivri kemerle son bulması, Selçuklulardan Osmanlıların son zamanına kadar her dönem kullanılan bir biçim olmuştur. Ancak Urfa'daki mezar taşları enlerinin darlığı ve boylarının uzunluğu ile bunlardan biraz farklıdır. Ve bu özellikleriyle Osmanlı mezar taşları arasında ayrı bir yeri vardır.

a-2: Önceki tipten tek farkı mezar taşının sırtında bir silmenin zeminden başlayıp, arka yüzü iki kenardan sınırlayarak genellikle on yüzdeki kemerin baslangıç seviyesinde birleşmesidir. Urfa'da erkeklerin kışlık dış giysisi olarak yaygın kullandigi kürk denilen ici kuzu yünü, dışı kara kumaş kaplı yakalı ve yakasız tipi olan giysiyi temsil ediyor olabilir. 274 örnek bu tiptendir. 3 tanesi tarihsiz, 33 tanesi 18. yüzyıldan, 121 tanesi 19. y.dan, 91 tanesi 1900- 1923 yılları arasından, 26 tanesi Cumhuriyet devrindendir. Urfa mezar taşlarının baskın tipi olan bu grup Urfa'ya has bir tiptir. Mezar taşlarının tiplerine göre ayıran bir çalışmadaki H-l başlıklı düz cepheli mezar taşları içinde kabul edebiliriz. Ancak Urfa'daki a-1 ve a-2 tiplerinin bu tipolojide tam karşılıkları yoktur.

b- 1650 tarihli ve 101 nu.lı tek örneğinde kareye yakın dikdörtgen kesitli gövdenin üstüne başlık

oturtulmuştur. Osmanlı mezar taşlarında bu şekilde kareye yakın dikdörtgen kesitli düşey dikdörtgen görünüşlü gövdeler çoktur. Laqueur'un B tipi olarak adlandırdığı 16-17. yüzyıldan mezar taşlarını gövdeleri hep kareye yakın kesitlidir.

c- 1809 tarihli ve 325 nu.lı tek örneğinde dikdörtgen kesitli gövde ön görünüş bakımından sivri kısmı yukarı doğru olan damla biçimlidir. Osmanlı döneminde yaygın bir tip olmamakla beraber benzer örnekleri vardır.

d- 1949 tarihli 188 nu.lı tek örneğinde dikdörtgen kesitli mezar taşı önden ters v şeklinde tepelikle son bulur. Osmanlı mezar taşlarının yaygın biçimlerinden biridir. Bir ön araştırma olarak düşündüğümüz bu çalışmamızda mezar ve mezar taşlarının ölçülerini almadık. Ancak bir ön fikir olarak 19. yüzyılda mezar taşlarında boyların uzadığını söyleyebiliriz. En uzun olanlarında ölçüler 220-240 cm. arasında değiş- mektedir. İst. Eyüp mezar taşlarında da 19. yüzyılda uzunluk artmaktadır. Trabzon'da 19. yüzyıl kadın mezar taşlarından 134 tanesinden 67 tanesi 100-150 cm., 40 tanesi 151-200 cm., 7 tanesi de 210-250 cm uzunluğundadır. Gözlemimiz Urfa'da da bu eğilimin sürdürüldüğüdür. [1]

(1) Çal, Halit. «Urfa şehri mezar-mezar taşları.» İçinde XV. Türk tarih kongresi. Osmanlı tarihi-d 4 (2010): 11-15.

Uru

Şeytan adı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uruc

Yükselme, yukarı gelmek, ruhani ve cismani yükseliş anlamlarına gelir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Urum

Ad kavminin mezarları.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Urumuki

Bir şeytan adı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Urya Nebi Türbesi-Kilis

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Uryan Baba Türbesi-Elazığ

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 222

Uryanı-Zade Ahmed Es'ad Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Pur, Doğan. a.g.e. s. 19

Uryani Mehmed Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 113

Uryanizade Esad Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94,
(2) Envanter. a.g.e. No:30

Uryanizade Türbesi-İstanbul

(1) DİA, Cilt. 11 s. 346

Usare

Şarap içenlerin sulandıkları, cehennem halkının bedenlerinden akan sarı sudur.[1]

(1) İmam Şa'rani. a.g.e., s. 270

Usta Şakirt Türbesi-Ahlat

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Uştmah

Cennet.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.



Utbe b. Gazvan Türbesi-Basra-Zübeyir Kasabası

(1) Eroğlu, Cengiz. a.g.e. s. 176

Utbe El-Gulam Türbesi-Basra-Zübeyir Kasabası

(1) Eroğlu, Cengiz. a.g.e. s. 176

Uyırkanmak

Feryat etmek, ağlamak, ağıt yakmak.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uyku

Arapça'da uyku kavramını ifade etmek üzere *nevm* ve bu kökten gelen *menâm* kelimeleri kullanılır. Kelime kökü itibariyle "hareketin dinmesi, durgunluk" anlamındadır. Aynı kök ve türevleri "pazarın durgun ve hareketsiz geçmesi, rüzgârın dinmesi, denizin sakinleşmesi ve ateşin sönmesi" gibi mânalara da gelir.

Râgıb el-İsfahânî nevmi "beyin sinirlerinin genişlemesi hali" (el-Müfredât, "nvm" md.), Seyyid Şerîf el-Cürcânî "(duyusal) güçlerin hareketsiz kalmasına yol açan doğal bir durum" (et-Ta'rîfât, "nevm" md.),

Tehânevî ise "canlılık unsurunun sinirlere ulaşmasının engellenmesi sebebiyle canlıyı dış duyulardan, iradeli ve iradesiz hareketlerden âciz bırakan durum" (Keşşâf, II, 1430) diye açıklar.

Uykunun gittikçe derinleşen ve birbirini izleyen evreleri vardır. Bunların her birine Arapça'da ayrı bir ad verilmiştir.

Âyet ve hadislerde uyku karşılığı olarak daha çok *sine, nüâs ve nevmin* yanında *rukūd* kelimeleriyle bunların türevlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Bazılarına göre uyku evrelerinin ilkine sine denir. Sine, "gözün süzülmeye başladığı, dimağda belirip henüz göz ve kalbe geçmeyen uyku ağırlığı" anlamına gelir.

Ardından uykunun biraz daha derinleşip göze geçmesiyle "organlarda beliren uyuşukluk" mânasındaki nüâs evresine girilir. Nüâs uyuklamak veya hafif uyku şeklinde de ifade edilebilir.

Uykunun daha da derinleşip kalbe geçmesiyle nevm evresine ulaşılır (Bursevî, s. 234).

Arapça'da uzun süreli uyku rukād kelimesiyle karşılanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Ashâb-ı Kehf'in uzun uykusu için *rukūd* (el-Kehf 18/18) ve insanların tekrar diriltilmesi zamanına kadar beklemesi uzun bir uyku gibi kabul edildiğinden ölülerin konulduğu kabir için *"merkad"* (Yâsîn 36/52) kelimelerinin kullanılması da bu görüşü desteklemektedir. Ancak bazı hadislerde uzun süreli olmayan uyku için de rukūd masdarından türeyen fiillerin yer aldığı görülür (Buhârî, "Nikâh", 1, "Teheccüd", 12; Müslim, "Müsâfirîn", 163, "Śıyâm", 190).

Arap yarımadası gibi sıcak bölgelerde genellikle öğleden sonra bir süre uyuma âdeti günümüzde de devam eden bir gelenektir.

Kur'an'da *nevm ve menâm* kelimeleri dokuz âyette (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "nvm" md.), *nüâs* iki âyette (Âl-i İmrân 3/ 154; el-Enfâl 8/11) geçer. *Sine ve nevmin* birlikte kullanıldığı Âyetü'l-kürsî'de (el-Bakara 2/255) Allah'ın uyuklamadan ve uykudan münezzeh olduğu bildirilir. İki âyette (el-A'râf 7/97; el-Kalem 68/19) Allah yolundan sapan toplulukların uykuda iken semavî bir felâketle cezalandırılmasından söz edilir. Allah uykuyu insanların dinlenmesi için yaratmıştır (el-Furkān 25/47; en-Nebe' 78/9).

Gecenin uyumaya, gündüzün rızık kazanmaya elverişli yaratılması Allah'ın kudretinin alâmetlerindendir (er-Rûm 30/ 23).

Uyku organizmanın faaliyetlerinin, merkezî sinir sisteminin ve bedenin dinlenmeye geçtiği, dış uyarılara karşı algının iyice zayıfladığı geçici ve nisbî bir bilinçsizlik durumu sayıldığından Kur'an'da uykunun canlılıkla ölüm arasında bir hal oluşuna ve ölüme benzediğine dikkat çekilir (el-En'âm 6/60; ez-Zümer 39/42).

Bedir ve Uhud savaşları öncesinde Allah müminlere hafif bir uyuklama (nüâs) verip onların korku ve kaygılarını gidermiş, cesaret ve özgüvenlerini arttırmıştır (Âl-i İmrân 3/154; el-Enfâl 8/11, 43).

Hz. İbrâhim oğlu İsmâil'in kurban edilmesiyle ilgili işareti uykuda iken görmüştür (es-Sâffât 37/102).

Hadislerde de uykudan sıkça bahsedilmektedir. Bir hadiste, "Allah uyumaz, O'nun uykuya ihtiyacı yok" buyurulur (Müsned, IV, 395, 401, 405; Müslim, "Îmân", 293, 295).

Çocukluk dönemi ve akıl hastalığının yanında uykunun da sorumluluğu kaldırdığı bildirilmiştir (Müsned, I, 116, 118, 155; Buhârî, "Talâķ", 11; "hudûd", 22).

Resûlullah'ın mi'rac yolculuğu uykuyla uyanıklık arasında başlamıştır (Müsned, IV, 201, 207, 208; Buhârî, "Bed'ül'l-halķ", 6). Birçok hadiste Resûl-i

Ekrem'in uykusuna, uyurken ve uyanırken yaptığı dualara dair bilgiler vardır (Wensinck, el-Mu'cem, "nvm" md.).

Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber yatsı namazından önce uyumayı, namazdan sonra da konuşmayı uygun görmezdi (Buhârî, "Mevâḳīt", 13, 23; Müslim, "Mesâcid", 235-237).

Uyumak istediğinde sağ yanına yatar, yanağını sağ elinin üstüne koyar ve, "Allahım, kullarını diriltip bir araya getirdiğin kıyamet gününde beni azabından koru!" diye dua ederdi (Müsned, I, 400; IV, 281, 290, 300, 303).

Üzerinde uyuduğu hasırın izi yüzüne çıkardı. Bu duruma üzülen sahâbîlerin kendisine bir yatak sağlamaları yönündeki tekliflerini kabul etmemiş, "*Dünya ile ne ilgim olabilir ki! Benim dünyadaki durumum ağaç altında bir süre uyuduktan sonra yoluna devam eden yolcunun durumuna benzer*" demiştir (Tirmizî, "Zühd", 44).

Bazı hadislerde uykuya ve sonuçlarına dair fıkhî hükümler bulunmaktadır. Bir rivayete göre Resûlullah *uykuyu ölüme, uyanmayı hayata* benzeterek yatarken, "Allahım! Senin isminle yaşar, senin isminle ölürüm" demiş, uyanınca da, "Bizi öldürdükten sonra hayata döndüren Allah'a hamdolsun" sözlerini söylemiştir (Buhârî, "Da'avât", 9).

Berâ b. Âzib'e de yatağına yöneldiğinde şöyle dua etmesini öğütlemiştir: "Allahım! Büyük bir saygıyla isteyerek kendimi sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim, durumumu sana arzettim, sana dayandım. Senden başka sığınağımız yoktur. İndirdiğin kitaba, gönderdiğin peygambere iman ettim." Ardından da şu sözleri eklemiştir: "Eğer o gece ölürsen fıtrat üzere tertemiz ölürsün, sabaha çıkarsan hayırla çıkarsın" (Müsned, IV, 302).

Hz. Âişe'nin, "Yâ Resûlellah, vitir namazını kılmadan mı uyuyorsun?" sorusuna, "Gözlerim uyusa da kalbim uyumaz" cevabını vermiştir (Buhârî, "Teheccüd", 15, 16; Müslim, "Müsâfirîn", 125).

Bir sahâbînin, "Peygamber uyuyorsa kendisi gözlerini açmadıkça uyandırılmazdı, çünkü uykusunda iken ne durumlar yaşadığını bilemezdik" dediği nakledilmiştir (Buhârî, "Teyemmüm", 6).

Hadislerde geceleri Kur'an okumakla meşgul olanlara kıyamet gününde Kur'an'ın, "Benim için uykusundan feragat etti" diyerek şefaat edeceği belirtilmiş (Müsned, II, 174), annesi Hz. Süleyman'a geceleri fazla uyumamasını öğütlemiş, *çok uyumanın kişinin âhiretini fakirleştireceğini* söylemiştir. (İbn Mâce, "İḳāme", 174).

Uykuda Resûlullah'ı görenlerin uyanıkken olduğu gibi onu gerçekten göreceklerini, çünkü şeytanın onun sûretine giremeyeceğini bildiren rivayetler vardır (Buhârî, "'İlim", 38; "Edeb", 109; Müslim, "Rü'yâ", 10-13).

Ayrıca birçok hadiste Resûlullah'ın rüyaları anlatılmaktadır (Wensinck, el-Mu'cem, "re'y", "nvm" md.leri).(1)

(1) [UYKU - Mustafa Çağrıcı] cilt: 42; sayfa: 245

Uyku Dede Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 133,
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 105

Uyku Dedesi Türbesi-Isparta

(1) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 90

Uyku ve Ruya Telakkisi

Grek kültüründen aktarılan felsefî literatürün etkisiyle erken dönemlerden itibaren uyku ve rüya İslâm düşünürlerinin konuları arasında yer almıştır.

Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ başlıklı eserine uyku ve rüyanın tanımını ve niteliğini açıklayarak başlar. Buna göre uyku ve rüya ruhla (nefis) ilgili bir durumdur. Canlı olduğu halde beş duyusunun hiçbiriyle hissetmeyen kişinin uyuduğu söylenir. Şu halde uyku "*nefsin bütün duyularını kullanmayı bırakması*" ve "*sağlıklı normal canlının doğal duyularını kullanmama hali*" diye tanımlanabilir.

Rüya ise nefsin düşünceyi kullanıp duyuları bırakmasıdır.

Canlının uyumasının fizyolojik sebebi beynin soğuk ve yaş oluşudur. Beyin ıslanıp soğuyunca mutedil durumundan çıkıp duyusal hareketlere elverişsiz biçimde gevşer. Böylece nefis duyuları kullanamayıp düşünmeye yönelince uyku ve rüya hadisesi ortaya çıkar.



Duyu ile tasarlama gücü arasında fark vardır. Duyu verileri dış dünyadan algılanan formların aynısı olduğu halde tasarlama gücü bu formları birleştirerek dış dünyada bulunmayan formlar da üretir; bu sebeple duyuların veremediği formları, kavramları uykuda kazanmak mümkündür.

Ancak uyanıkken düzenli düşünme yeteneği olmayanlar uykuda da karışık ve anlamsız rüyalar görür. Kindî bunun beynin bedeni yönetmesinin bir sonucu olduğunu, uykunun hareketten sonra organları dinlendirdiğini, sindirim sistemini hazırladığını, bedenin beslenmesine katkı sağladığını belirtir.

Kindî'nin uyku tanımı **Resâ'ilü İhvâni'ś-Śafâ'**da tekrarlanır. İhvân-ı Safâ rüyayı, "*uyku halinde duyular işlemez durumda iken nefsin duyulur nesnelerin görüntülerini, mümkün olayların vuku bulmadan önceki hayallerini kendi zatında tasavvur etmesi*" şeklinde tanımlar. Nefsin çeşitli fiillerinden biri de uyku halindeyken bedenî aletlerin yardımını almadan rüya görebilmesidir (Resâ'il, IV, 84, 86).

İhvân-ı Safâ, rüyaları asılsız kabul edenlere peygamberlerin çoğunun uykuda iken vahiy aldığını hatırlatmakta, rüyada görülen sembollerin yorumunu yapmaktadır. İhvân-ı Safâ irfanî bir üslûpla rüya çeşitleri, bunların yorumları, ayrıca rüya, ilham ve vahiy hakkında bilgi verir (a.g.e., IV, 89-123).

İbn Sînâ'ya göre uyanıklık nefsin duyu organlarını kendi isteğiyle kullanması hali, uyku da bu halin yokluğu, nefsin dış duyulardan iç duyulara yönelmesidir. Yorgunluk, bedenî, zihinsel ve korku gibi psikolojik sebepler yanında düşünceler de uykuya yol açabilir. Bu durumda beyin ısınarak bedendeki nemleri kendine doğru çekip ıslanmakta, bunun etkisiyle uyku üretmektedir. Filozofa göre beden sağlığı yerinde, mütehayyilesi ve hatırlama gücü iyi işleyen kimselerin nefislerine uykuda veya uyanıkken fizik ötesi âlemden bilgiler gelebilir. Mütehayyileleri yaratılıştan çok güçlü olanlar başkalarının rüyada gördüklerini uyanıkken algılayabilirler, rüyalarında da geçmişe, şu ana veya geleceğe dair bazı durumları idrak edebilirler. Peygamberlerin mütehayyile gücü böyledir. Bu özellikteki insanın nefsi metafizik âlemden bilgiler alabilir. Bu tür bilgiler tabire ve te'vile ihtiyaç duyulmayacak şekilde açıktır.

Rüyanın yorumu zamana ve rüyayı gören kişilere göre değişir. Nefsin metafizik âlemle ilişkisinin kesildiği durumda görülen rüyaların çok azı yorum konusu olabilir, büyük kısmı karışık rüyalardır. Rüyaları en sahih olanlar mizaçları en ılımlı olanlardır (el-İşârât, III-IV, 861-862, 884-887; en-Necât, s. 697; Avicenna's de Anima, s. 173-182).

Gazzâlî, gerçeği arama macerasında uyku olayını bir araç şeklinde kullanmıştır. Buna göre rüyalar uyku halinde kalındığı sürece doğru olabilir; uyanınca rüyadaki hayal ve inançların asılsızlığı anlaşılır. Bunun gibi uyanıklığın da bir tür uyku hali sayıldığını gösterecek başka bir hayata yükselmek mümkündür. O hayata göre *dünya bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüyadır ve insanlar öldüklerinde bu uykudan uyanmış olacaklardır* (el-Münķıź mine'đ-đalâl, s. 9).

Gazzâlî, tasavvuf büyüklerinin gaipten haber verme gibi olağan üstü hallerinin imkânından söz ederken sadık rüyayı kanıt olarak gösterir. Ona göre uykuda iken bu tür bilgiler alınabiliyorsa bunun uyanıkken de gerçekleşebileceği kabul edilmelidir (İhyâ', III, 25).

Uykuya dair zengin hadis literatürünün ışığında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında "**Âdâbü'n-nevm**" başlığı altında uykudan önceki davranışlar, dualar vb. konular hakkında bilgi verilmiştir.

Tasavvufta az uyuma (kıllet-i menâm) zühd ve riyâzetin başlıca şartlarından sayılır (a.g.e., III, 66). Gazzâlî uyku âdâbını şöyle sıralamıştır: Uykudan önce abdest alıp dişleri temizlemek; gece ibadeti için gerekli olan misvak, su gibi şeyleri yanında bulundurmak; uykudayken ölme ihtimalini göz önüne alarak vasiyetini baş ucuna koymak; günahlardan tövbe edip içinde hiçbir kötülük niyeti taşımadan herkese karşı iyi duygular besleyerek uyumak; Selef'in yolundan gidip çok yumuşak yatakta uyumamak; uyku bastırıncaya kadar yatmamak, uyumak için kendini zorlamamak; uyku bastırınca da ibadet etmek için bile olsa uyanık durmamak; sağ yanı üzerine kıbleye dönerek uyumak; uykudan önce dua ve uygun âyetler okumak; uykuyu bir tür ölüm, uyanmayı da yeniden diriliş bilerek âhireti düşünmek; uyanınca dua okumak, uyumadan önce Allah'ı zikrettiği gibi uyanınca da O'nu anarak güne başlamak (a.g.e., I, 343-345).

İlgili âyetlerden hareketle (el-En'âm 6/ 60; ez-Zü-

mer 39/42) uykuyu *bir çeşit ölüm* gibi düşünen ahlâk ve tasavvuf âlimleri bu kavram etrafında dinî ve ahlâkî bir sorumluluk bilincini geliştirmeye çalışmışlardır.

Muhâsibî, *uyku-ölüm ilişkisine* dair Zümer sûresinin 42. âyetiyle hadisleri zikrederek uyku öncesinden başlayıp bir sonraki uyku vaktine kadar sorumlulukları sıralar. Bunlar halis niyet, tövbe, kulluk bilinci, beden ve ruh temizliği, ibadet, kul hakkına riayet, mazlumlara yardım, haksızlıklarla mücadele, çevre duyarlılığı, sosyal çevreyle ilgilenme, selâmlaşma, hal hatır sorma, günahlardan uzak durma, ticarî dürüstlük, yararlı bilgi peşinde olma gibi duygu ve davranışlardan oluşur (er-Ri'âye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 503-514).

Kuşeyrî de "gaflet uykusu" ve "âdet uykusu" (doğal uyku) şeklinde iki uyku türünden bahsettikten sonra normal uykunun "ölümün kardeşi" diye nitelendirildiğini belirtir. Onun verdiği bilgiye göre bazıları uykunun hayırlı bir durum sayılmadığını ileri sürmüştür. Nitekim, "Uykuda hayır bulunsaydı cennette de uyku olurdu" denilmiştir.

Rivayete göre uyku kula Allah'ın huzurunda bulunmayı unutturduğu için suiedepten sayılmıştır. "Neden uyumuyorsun?" diye sorulunca Mâlik b. Dînâr, "Cehennem uyumama izin vermiyor" cevabını vermiş, uyku ve uyanıklıktan hangisinin daha hayırlı olduğu sorusuna da insanların durumuna bakarak cevap vermek gerektiğini söylemiştir. Buna göre dinî duyarlılığı güçlü kimseler için uyanıklık, zayıf olanlar için uyku daha hayırlıdır. Bu sebeple şeytana en ağır gelen şeyin günahkâr kimselerin uykusu olduğu söylenir.

Öte yandan bir sûfîye göre uykuda uyanıkken bulunmayan iki fırsat vardır. Biri Hz. Peygamber'le sahâbenin ve geçmiş din ulularının, diğeri de Hakk'ın uykuda iken görülebilmesi ki bu sonuncusu en büyük mazhariyettir (er-Risâle, II, 715-718).

İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Kitâbü'l-Menâmât adlı eseri de uyku ve rüyalara dair rivayetlerden meydana gelmektedir. Ayrıca İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī'nin el-Mehâsin ve'l-mesâvî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb, İbn Abdülber en-Nemerî'nin Behcetü'l-mecâlis adlı eserleri gibi antolojik nitelikteki ahlâk ve âdâb kitaplarında uyku âdâbı, uykunun fayda ve zararları, ilginç rüyalar vb. konulara dair rivayetler, özlü sözler ve şiirler derlenmiştir.[1]

(1) [UYKU - Mustafa Çağrıcı] cilt: 42; sayfa: 245

Uyuk Gumbez Türbesi-Özbekistan

(1) Çeşmeli, İbrahim. a.g.e. s. 524

Uyumak

Ölmüş olmak.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Uzgend Türbesi-Ortaasya

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 2 s. 364

Uzlet

İnzivaya çekilmek ve insanlardan uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Tarikat meşayıhinin uzlet, halvet, inziva ve inkitai seçmelerinin nedeni zahiri hislerini kapatmaları ve amellerinden uzaklaşmalarıdır. Zira insanın ruhuna gelen her bir hicap onu Mevlâ'nın cemalini müşahededen uzaklaştırır.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Uzlet Tasavvuru

Sözlükte "bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma" gibi anlamlara gelen uzlet, tasavvufta bir zâhidin veya sûfînin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder.

Uzlet kavramı için *tebettül (el-Müzzemmil 73/8), halvet, vıhdet, inzivâ, infirâd (teferrüd), inkıtâ* gibi terimler de kullanılır.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre uzlet inkıtâ ve inzivâ suretiyle halka karışmaktan (ihtilât) uzaklaşmaktır. Uzletin esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hak Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Bu niteliği taşımayan uzlet ve halvet hayatına itibar edilmez. Allah'a ait yalnız ve tek olma (ahad-vitr) sıfatının tecellisine mazhar olanlar halk içinde iken de daima uzlette ve halvette bulunur (Muh-



yiddin İbnü'l-Arabî, II, 201-204). Uzlet âbid, zâhid ve ârifler arasındaki ortak bir değerdir. Ancak âbid ve zâhidler daha çok *toplumdan yüz çevirip âhirete önem verirken* ârifler ve âşıklar Hakk'a gönül vermek için uzlete çekilir.

Sûfîler uzletin çeşitli şekillerinden bahsetmiştir. Sühreverdî'ye göre uzlet biri farz, diğeri fazilet olmak üzere iki türlüdür. Kötülükten ve kötülerden ayrılmak farz, gereksiz ve anlamsız davranışlardan ve bu gibi işlerle uğraşanlardan uzak durmak fazilettir.

Uzlet inzivaya çekilip kendini ibadete vermekten veya halvethânede çile çıkarmaktan daha kapsamlı bir kavramdır. Bir müminin Hakk'a yakın olmak maksadıyla yalnızlığı tercih edip kendini dinlemesi, zihin ve kalp temizliğiyle uğraşması da uzlettir.

Zâhidler ve ârifler topluma gereğinden fazla karışmanın, insanlarla içli dışlı yaşamanın ruhsal ve zihinsel bozukluğa yol açtığına, bunun da mümini *âhirete öncelik veren bir hayat sürmekten ve Allah'a gönül vermekten* uzaklaştırdığına inandıklarından uzlete önem verirler. Bu ölçüde ve bu amaçla gerçekleştirilen uzlet mutlak ve devamlı şekilde *dünyayı terketme* anlamına da gelmez.

Mânevî-ruhî bir eğitim metodu olarak uzlete bütün din ve mezheplerde yer verilmiştir. Hz. Peygamber'e halvetin sevdirildiği, uzletten hoşlandığı için vahiy gelmeden önce Hira mağarasında inzivaya çekildiği, daha sonraki dönemlerde zaman zaman itikâfa girdiği bilinmektedir (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3).

Zâhid ve sûfîler hayatlarında uzleti önemli kabul ederken Resûl-i Ekrem'i örnek almışlardır. Serî es-Sakatî derdinin, sıkıntısının azalmasını, beden ve kalp rahatlığını ve dininin selâmette kalmasını isteyenlerin uzlete çekilmesini tavsiye ederken Hâris el-Muhâsibî insanlarla gereğinden fazla birlikte olmanın sakıncalarına dikkat çekmiş, bütün düşmanlıkların ve günahların bundan kaynaklandığını söylemiştir.

Uzlete çekilen kimsenin halktan zarar görmemek amacıyla değil *halka zarar vermemek amacıyla* uzlete çekilmesi esastır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî bütün hayırları *açlık, sükût, uyanıklık ve uzlet* diye sıraladığı dört fazilette görüldüğünü, abdalı abdal yapan şeyin bu dört fazilette bulunduğunu söyler (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 195).

Sûfîler, bir müridin toplumda bulamadığı mânevî haz ve zevki uzlette ve halvette de bulamadığı sürece gerçek bir mürid sayılmayacağını, uzlet ve halvet hayatının zor bir hayat olduğunu, onun için bu hayatı tercih edenlerin kuvvetli bir yakīn haline erişmesi gerektiğini belirtir.

Tüsterî'ye göre bir velînin halk içinde bulunması zillet, tek başına yaşaması izzettir.

Uzlet iradeyi kuvvetlendirirken halk içinde bulunmak *iradeyi zayıflatır*, hırsı arttırır. Bu sebeple sûfîler gerektiği kadar toplum içine karışır, geri kalan zamanlarında uzlete çekilir, zamanlarını ibadet, zikir, dua, teemmül ve tefekkürle geçirirler. Genellikle tasavvufta tavsiye edilen uzlet ve halvet bu niteliktedir.

Melâmet yolunu tutan sûfîler dışında başta Halvetîlik olmak üzere birçok tarikatta uzlet bir tarikat esasıdır; halvethâne veya çilehâne denilen dar ve karanlık yerlerde kırk gün kalınmak suretiyle uygulanır. Buna erbaîn veya çile çıkarmak denir. Sohbetlere, toplu zikirlere, cuma ve cenaze namazına, cemaatle kılınan farz namazlara devam etmek uzlete ve halvete mani teşkil etmez.

Gazzâlî tâbiîn döneminden itibaren âlimlerden bir kısmının halkla birlikte olmayı, bir kısmının uzlet ve halveti daha faydalı bulduğunu, her iki grubun da âyetten ve hadislerden delillere dayandığını belirtir. Gazzâlî'ye göre kendini ibadete verme, tefekküre dalma, günah işlememeye çalışma, fitne ve fesadın dışında kalma, toplumdan gelen sıkıntı ve kötülüklerden kurtulma uzletin tercih edilme sebepleridir. Uzlete çekilenlerin halktan bir beklentisi olmadığı gibi halkın da ondan bir beklentisinin olmaması, kötü huylu kişilerle karşılaşma imkânı bulunmaması da diğer tercih sebepleri arasında zikredilir. İlim öğrenme ve öğretme, edep ve terbiye görme, edepli ve terbiyeli bir nesil yetiştirme, hastaları ve akrabayı ziyaret ederek, bayramlaşarak, cuma namazına katılarak, davete icabet ederek, aile geçindirerek sevap kazanma, kibirden, hasetten ve cimrilikten uzaklaşıp tevazu, cömertlik ve şefkat gibi güzel huylar edinme, halkla kaynaşıp onların tecrübelerinden faydalanma, güzel davranışlarını örnek alma, gö-

rüş ve kanaatlerinden istifade etme ihtilât halinin başlıca faydalarıdır (İhyâ', II, 221-243; III, 18, 73; IV, 73, 330).

Her iki halin birtakım zararları olduğu gibi faydalı tarafları da vardır. Bunlardan birini tercih edenlerin ondaki sakıncalı hususlardan kaçınmaları ve faydalı hususları gerçekleştirmeyi hedef edinmeleri gerekir. Sürekli uzlet veya ihtilât halinde bulunmak ifrat ve tefrittir. Bu ikisini ihtiyaçla sınırlı tutmak itidal halidir. Genellikle toplumda, özellikle tasavvufî hayatta ifrat ve tefrite sapanlara her zaman rastlanır. Bazı sûfîler aşırılığa kaçarak bütün hayatlarını dağlarda, ormanlarda, mağaralarda, viranelerde geçirirler. Târik-i dünyâ denilen, bir kısmı meczup bu tip dervişler sûfîler tarafından eleştirilmiştir (Serrâc, s. 527).

Sûfîlere buna benzer eleştiriler İbnü'l-Cevzî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selef âlimleri tarafından da yöneltilmiş, ancak onlar bu konuda aşırılığa kaçmıştır.

İbnü'l-Cevzî'ye göre bazı sûfîler rahipler gibi dağlarda yaptıkları zâviyelerde yalnız başlarına yaşamaya başlamışlar, cemaatten ve âlimlerin sohbetlerinden uzak kalmışlardır. Ona göre sûfîlerin uzlette iken görüp işittikleri ve Hak'tan geldiğini idDİA ettikleri şeyler hayal ve vehimlerden ibarettir (Telbîsü İblîs, s. 278).

İbn Teymiyye de halvet ve uzlet için ezan sesi işitilmeyen, cami bulunmayan ıssız yerlerin veya viranelerin ya da dağlardaki mağaraların ve *mezarlıkların seçildiğini*, buralarda uzlete çekilenlerin şeytan kaynaklı birtakım hallerle karşılaştıklarını söyler (Mecmûatü'r-resâ'il, IV-V, 251, 257, 269).(1)

(1) DİA; [UZLET - Süleyman Uludağ] cilt: 42; sayfa: 257

Uzlet Telakkisi

Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlamaya çalışma, münzevi bir yaşam sürme.

Çile, inzivâ ve zühde (asetizm) yer veren dinî geleneklerde uzlet yaşantısı ruhsal olgunluğa ulaşma ve arınmanın bir yolu olarak görülür. Mistik din yorumlarının yaygın olduğu Hint dinleri, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm geleneklerinin yanı sıra Maniheizm gibi gnostik inanç sistemlerinde günahlardan arınmak, gerçeği kavramak ve mânevî olgunluğa erişmek amacıyla uzlet yaşantısına yer verilir. Bütün bu geleneklerde uzletin iki önemli karakteristiği dikkati çeker: Sosyal çevreden ve dünya tutkularından elden geldiğince uzaklaşmak, teemmül ve istiğrakla ruhsal aydınlanmayı amaçlamak.

Uzletle asetizm ve manastır yaşantısı arasında yakın bir ilişki vardır; zira uzlet asetizme dayalı manastır yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Her ne kadar aralarında fark varsa da oldukça erken dönemlerden itibaren birçok gelenekte asetik yaşantının varlığı bilinmektedir.

Meselâ eski Yunan'da Pisagorcular, Stoacılar, sofistler, Eleusis misterleri ve Sinikler arasında asetik yaşantıya ver verilmiştir.

Hinduizme bağlı bazı akımlarla Jainizm'de ruhsal arınmayı sağlamak ve devam edegelen ruh göçü sürecinde bir sonraki yaşamda daha iyi bir konumda doğabilmek için asetik yaşama önem verilir. Upanişadlar döneminden itibaren Hindu geleneğinde kendini tamamen meditasyona vermek amacıyla toplumdan ayrılarak ormanda yaşayan keşişler mevcuttur.

Benzer şekilde Budizm'de de ideal bir dinî hayatın manastırlarda keşiş hayatı sürmekle mümkün olacağı kabul edilir.

Yahudilik'te milâttan önce II. yüzyıldan beri düzenli münzevi hayatın varlığı bilinmektedir.

Hıristiyanlık'ta da III. yüzyıldan itibaren bu geleneğe yer verilmiştir.

Asetik tutum ve davranışlar, hem bu yaşamı sürdüren kişinin kendi günahları hem de diğer insanların günahları için bir kefâret şeklinde kabul edilir. Uzlet, sessizlik ve meditasyonun yanı sıra az yeme içme ve az uyuma gibi ılımlı bir asetizmi benimseyen keşişlerin çoğunlukta olmasına rağmen kendine eziyet etmeyi ve dünyadan tamamıyla bağımsızlık yolunu seçerek katı asetik yaşantıya yer verenler de vardır. Meselâ "hava giyenler" diye bilinen Jainist akım mensubu keşişler, hiçbir şey yiyip içmeme şeklindeki katı asetizm uygulamakta ve hiçbir canlıyı incitmemek amacıyla tamamen çıplak yaşamayı tercih etmektedir.



İnsanın gerçek benliğini meydana getiren ruhun ilâhî âlemden maddî âleme ve bunun bir parçası olan bedene düştüğünü var sayan, *ruhun kurtuluşunun maddî âlemden ve bedenden elden geldiğince uzak durulması gerektiğini düşünen* **gnostik geleneklerde** uzlet yaşantısına önem verilir. Yeryüzü yaşantısı ve beden ruhun hapishanesi, zindanı ve mezarı olarak değerlendirilir.

Maniheizm'de ve çeşitli hıristiyan gnostik akımlarda, bu tutsaklığın sürmesi için maddî âlemle bedenin arzu ve isteklerinin ruhu saptırarak gerçek benliğini kavramasını engellemeye çalıştığına, böylece onun bu hapishane yaşantısına bağlı şekilde varlığını sürdürmesine gayret ettiğine inanılmaktadır. Ruhun, dolayısıyla insanın gerçeğe ulaşması ve kurtulması için dünya yaşantısından, bedenin arzu ve isteklerinden uzak durması, bunun için de uzlet yaşantısına yönelmesi gerekli görülür.

Birçok dinî gelenekte uzlete çekilen kişinin birtakım kurallara uyması, bu yaşamla hedeflenen özel amaçları gerçekleştirme doğrultusunda belirli bir program ve disipline göre yaşaması gerektiği düşünülür. Meselâ uzlette manastır yaşamını tercih eden hıristiyan keşişleri için geçerli olan "Benedictine kuralları" vardır. Budist keşişleri ise "Viyana kuralları"na riayet etmek durumundadır. Yine birçok dinî gelenekte uzlete çekilen kişilerin bu yaşama başlamanın göstergesi sayılan birtakım özel işaretler taşıması gerekir. Bazı geleneklerde özel bir giysi giyilir, saçların uzatılması veya Budist geleneğinde başın tamamen ya da hıristiyan geleneğinde başın tepe kısmındaki saçların kazıtılması gibi hazırlıklar yapılır. Hindu kaynaklarından Rig Veda'da uzun saçlı asetiklerden bahsedilmektedir. Gelenekten geleneğe bazı farklılıklar bulunmakla birlikte uzlet yaşantısında uyulması gereken kuralların başında sessizlik, meditasyon, teemmül, istiğrak, dua, oruç, nefis tezkiyesi ve sebat gelmektedir. Bunun dışında manastırda yaşamaya dayalı uzlet yaşantısında cemaat kurallarına uyma, disiplin, mutlak itaat ve mürşide bağlanma gibi kurallara uyma zorunluluğu vardır. Bu kurallar genellikle insanların kişisel arzu ve ihtiraslarını kırma, onları teslimiyet, tevazu ve alçak gönüllülüğe teşvik etme amacına yöneliktir. Bazı dinî geleneklerde uzlet yaşantısının bir ömür sürdürülmesi hedeflenir. Bunun yanında bazı geleneklerde geçici bir süre için uzlete çekilme uygulamalarına da rastlanır. Meselâ Tayland'da gençler, olgunlaşma dönemine geçişi sembolize eden kısa süreli bir keşiş yaşantısı tecrübesi geçirir. Yine Hinduizm'deki "aşram" kavramı geçici bir keşişlik yaşantısını tanımlamakta ve tam keşişliğe bir geçiş dönemini ifade etmektedir.

En azından Hâkimler döneminde ortaya çıkan **Nazirîler** (Sayılar, 6/1-21) bilindiği kadarıyla ilk münzevi yahudilerdir. Şarap gibi bazı içeceklerden ve evlilikten uzak durarak kendilerini Tanrı'ya adayan Nazirîler'in (Sayılar, 6/8) daha geç versiyonu milâttan önce II. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilen Essenîler'dir. Ölüdeniz civarındaki mağaralarda yaşayan bu yahudi tarikatı mensupları, gerek münzevi yaşayışları gerekse dinî inançları bakımından geleneksel Yahudilik'ten oldukça farklıydı. Talmud'da da Simeon ben Yohai ve Rabbi Zeira gibi münzevi yahudi rabbilere referanslar vardır. Muhtemelen Vaftizci Yahyâ da Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde münzevi yahudi gruplarının liderlerindendi. Özellikle milâttan sonra 70 yılında başlayan ikinci DİAsporadan sonra Yahudilik'te münzevi eğilimler artmıştır.

VII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Îseviyye, Yudganiyye, Karâîlik gibi yahudi mezhepleri bu psikolojinin sonucudur.

XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa'da yaygınlaşan Hasidizm yahudi uzlet hayatının modern versiyonunu oluşturur. Hıristiyan geleneği açısından Anadolu'da asetik yaşantının Basil (ö. 379) ve kız kardeşi Macrina'nın faaliyetleriyle yaygınlık kazandığı düşünülür. Basil'in kardeşi olan Gregory (ö. 395) yazdığı eserlerle ilk büyük monastik teolog sayılmış, İstanbul ve X. yüzyıldan itibaren Yunanistan'daki Athos (Aynaroz) dağı hıristiyan asetizminin birer merkezi haline gelmiştir. Hıristiyan asetikler Doğu Avrupa'nın hıristiyanlaştırılmasında aktif rol oynamıştır. İstanbul'un Türkler tarafından fethi ve 1917 Rus İhtilâli gibi bazı olaylar hıristiyan asetizmi açısından olumsuz etkiler bırakmıştır.

Asetizme önem verilen Budizm'de Buda (Buddha) sonrası dönemde manastır yaşamı Budizm'in temel kurumunu teşkil etmiş ve keşişler doğru

inancın gerçek temsilcileri kabul edilmiştir. Başlangıçta gezgin asetikler görünümünde olan ve dilenmeye önem veren Budist asetizmi, sonradan "vihara" denilen manastırlarda ya da "guha" denilen mağaralarda cemaat şeklinde yaşamı temel almıştır. Budizm'de Sangha teşkilâtı bünyesinde erkek keşişlere "upâsakas" (bhikkhu), kadın keşişlere "upâsikas" (bhikkhuni) adı verilmektedir. Asetik yaşama giriş iki aşamada meydana gelmekte, yedi ya da sekiz yaşlarında adaylık töreniyle keşiş yaşantısına başlanmakta, yirmi yaşında tam giriş töreniyle kişi bhikkhu ya da bhikkhuni olarak kutsanmaktadır. Asetikler başlarını kazımakta, yöresine göre portakal, sarı, kahverengi, kırmızı, gri ya da siyah keşişlik elbisesi giymekte ve sadaka taşı taşımaktadır.

Uzlet yaşantısına yer veren bütün dinî geleneklerde asetik yaşam süren kişinin elden geldiğince dünyevî hayatla ilgisini en az düzeye indirmesi istenir. Öyle ki Jainizm ve Maniheizm gibi dinlerde uzlete çekilmenin en ideal örneğini ancak azizler ya da seçilmişler ortaya koyabilir. Meselâ Maniheizm'de seçilmişlerin ağız, el ve cinsel yaşama yönelik üç mühre sıkı sıkıya bağlanması beklenir. Dolayısıyla bunlar et ve şaraptan, yalandan, sahtekârlıktan, her türlü kötülükten, iş yapmak suretiyle doğaya zarar vermekten ve cinsellikten uzak durmak zorundadır. Yaşamlarının genelini dua, ibadet ve oruçla geçirmek durumundadır ve yalnızca bitkisel (vejeteryan) diyet yapabilirler. Bazı erken dönem hıristiyan asetiklerle Budist, Jainist ve Hindu asetikler de et yemeye karşı çıkarak bitkisel diyeti uygun görmüştür.

(1) DİA; [UZLET - Şinasi Gündüz] cilt: 42; sayfa: 256;

Uzluk, F. Nafiz

Vakıflar Gn. Md./Tasnif No:-

Şanizade`nin Mezar Taşı, Türk Tıp Tarihi Arşivi, (6), 55-58, 1937, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uzun Arap-Uzun Ahmet (Tavil) Türbesi-Antakya

(1) Kalafat, Yaşar.3 a.g.e.

Uzun Evliya Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.,

(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 106

Uzun Hasan Türbesi-Tunceli

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Uzun Sucaeddin Hz. Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Uzunca Hayreddin Türbesi-Denizli

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 83

Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı

Milli Ktp./Tasnif No: 2007 BD 3540

Kitabeler, Maarif Vekaleti, 1927, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı

Milli Ktp./Tasnif No: 1968 SA 90

Şaire Fitnat Hanımın Mezar Taşı, Tarih Dünyası, Y.3, Sayı.23, S.965, 1951, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı

Milli Ktp./Tasnif No: 1928/33 AD 1772

Afyonkarahisar, Sandıklı, Bolvadin, Çay, İsaklı, Manisa, Birgi, Muğla, Milas, Peçin, Deniz, Maarif Vekâleti Milli Talim ve Terbiye Dairesi, 1929, Ankara

119

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Uzzâ

İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biri.

Sözlükte "çok yüce, azize" anlamındaki uzzâ kelimesi azîzin mübalağalı şekli olan eazzenin müennes halidir.

Bilhassa Kureyş ve Kinâne kabilelerine ait bir put, aynı zamanda Gatafânlılar tarafından tapınılan dikenli bir ağaç (semüre) karşılığında kullanılmış-



tır (Lisânü'l-'Arab, "'uzz" md.; Tâcü'l-'arûs, "'uzz" md.).

Lihyânlılar'da han-uzza, Nabatîler'de uzzaya, el-uzza, Sâbiîler'de uzzayan biçiminde yer alır (Winnett, XXX [1940], s. 116).

Câhiliye döneminin önde gelen putlarından Uzzâ'ya Lât ve Menât'la birlikte *Allah'ın kızları ve aracıları* olarak tapınılmıştır (İbnü'l-Kelbî, s. 19; Taberî, XXVII, 34-35).

Taberî, eski Araplar'da putlara Allah'ın isimlerini verme âdetine uygun şekilde el-Lât'ın Allah (el-Lâh) lafzından, Uzzâ'nın da azîz isminden türetilmiş müennes kelimeler olduğunu söylemiş, Uzzâ'nın beyaz bir taşla veya bir ağaçla yahut Tâif ya da Nahle'deki bir mâbedle özdeşleştirildiğini kaydetmiştir (Câmi'u'l-beyân, XXVII, 34-35).

Wellhausen de bilhassa Lât ve Uzzâ'nın adlarına birlikte yemin edilen iki ilâhe sayıldığını, el-Lât'ın ilâhe sıfatıyla Allah'ın müennes yönüne, "çok güçlü" mânasındaki el-Uzzâ'nın da Allah'ın azîz sıfatına karşılık geldiğini belirtmiştir (Reste Arabischen Heidentums, s. 44-45).

"Uzzateyn" diye anılan Lât ve Menât Uzzâ'nın kızları olarak da kabul edilmiştir.

Tarihsel ve arkeolojik bulgulara göre bu putlara tapınma âdeti Arap yarımadasında milâttan önceki dönemlerden (muhtemelen m.ö. VI-V. yüzyıllardan) itibaren mevcuttu (Winnett, XXX [1940], s. 116).

İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre özellikle Kureyş kabilesi mensupları tarafından tâzim edilen bu putlara Kâbe'yi tavaf sırasında şu şekilde dua edilirdi: "el-Lât, el-Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine; çünkü bu üçü yüce kuğulardır ve şüphesiz şefaatleri umulan varlıklardır" (Kitâbü'l-Eśnâm, s. 19).

Bu tapınmaya Kur'an'da da atıf yapılmıştır: "Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncüleri olan diğerini, Menât'ı? Demek erkekler sizin, kızlar Allah'ın öyle mi?" (en-Necm 53/19-21).

Bu üçlü panteon içinde Uzzâ en son ortaya çıkmışsa da Kureyş için en önemli put haline gelmiştir. Putun yer aldığı mekâna *kutsal ziyaretler düzenlenmiş, ona hediyeler ve kurbanlar sunulmuş, adına yıllık bayram düzenlenmiştir* (İbnü'l-Kelbî, s. 18; Wellhausen, s. 39; Doughty, II, 511).

Hz. Peygamber'in, bu puta bağlılığıyla tanınan amcası Ebû Leheb'in asıl adı Abdüluzzâ'dır (Lisânü'l-'Arab, "'uzz" md.).

Ayrıca Resûl-i Ekrem'in dedesi Abdülmuttalib'in su kullanım haklarıyla ilgili bir anlaşmazlığın çözümü için Uzzâ kâhinine başvurduğu nakledilmiştir (İbn Habîb, s. 98-99).

Uzzâ'ya Kureyş kabilesi dışında ve çoğu zaman başka tanrı veya tanrıçalarla beraber Gatafân, Kinâne, Huzâa, Sakīf, Ganî, Belî ve Ganem kabileleri de tapınmıştır (Wellhausen, s. 39; EI² [İng.], X, 968).

Bu kabileler Mekke'ye hacca giderken yolda telbiye okurlar, bu telbiyelerde Allah'a Lât, Menât ve Uzzâ'nın yüce tanrısı ve Kâbe'nin rabbi diye yakarırlardı.

Bundan da anlaşıldığı üzere Câhiliye döneminde yerel tanrı ve tanrıçalara tapınılsa da bunların arkasında yüce bir tanrı anlayışı yer almaktaydı (Kister, II [1980], s. 36). Bu durum Dirhem b. Zeyd el-Evsî'nin "Mübarek Uzzâ'nın rabbi olan Allah'a yemin ederim ki ..." şeklindeki yemininde de görülmektedir (İbnü'l-Kelbî, s. 19). Uzzâ'ya tapınmanın kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Uzzâ eski Mısır'ın bereket tanrıçası İsis, eski Yunanlılar'ın gök tanrıçası Afrodit, Venüs gezegenini temsil eden eski Mezopotamya'nın bereket tanrıçası İştar / Astarte'nin yanı sıra ay kültüyle bağlantılı görülen ve İslâm öncesinde Kuzey Arabistan kabileleri tarafından tapınıldığı bilinen tanrı(ça) Rudâ ile özdeşleştirilmiştir (EI² [İng.], X, 967-968).

Araplar arasında iki Uzzâ adına yemin âdeti, bu ilâheye Venüs kültüyle bağlantılı olarak sabah ve akşam yıldızı diye tapınılmasıyla ilişkilendirilmiştir (ERE, I, 660).

Uzzâ'nın kitâbelerde yer alan tek temsiline Nabatîler'de rastlanmaktadır. Burada Uzzâ sade ve dikdörtgen bir sütun şeklinde ve biçimlendirilmiş gözlerle tasvir edilmiştir. Bu temsil tarzı, Arabistan yarımadasının batısında *kutsal semboller ve mezar taşları için kullanılan yaygın bir tarz* olup aynı zamanda Nabatîler'in başşehri Petra'da Kutbâ (Nabatîler'in kâtip ve kâhin tanrısı), İsis ve

Atargatis (Suriye kökenli aşk, bereket ve hayat tanrıçası) gibi tanrı ve tanrıçaları temsilen de kullanılmıştır (EI² [İng.], X, 968).

Milâdın ilk yüzyıllarında Petra dışında Suriye'nin güneybatı bölgesinde yer alan Havran'da, Vâdiiram'da, Sînâ'da ve Medine ile Tebük arasındaki Dedân'da Uzzâ tapınmasına rastlanmıştır (a.g.e., a.y.; Winnett, XXX [1940], s. 118).

V. yüzyılda yaşayan Süryânî şair-papaz Antakyalı Aziz İshak, Araplar'ın Uzzî diye adlandırılan bir tanrıçaya taptıklarını söylemiştir (EI² [İng.], X, 968).

VI. yüzyılda bu tanrıçaya, günümüzde Irak bölgesine denk gelen Hîre ve civarında krallık kuran Arap kökenli Lahmîler tarafından tapıldığı, Uzzâ'ya sabah yıldızı olarak kurban sunulduğu, özellikle son Hîre kralı Münzir b. Nu'mân'ın Lât ve Uzzâ adına yemin edip göreve başladığı ve Uzzâ adına çok sayıda esir rahibeyi kurban ettiği nakledilmiştir (a.g.e., a.y.; ERE, I, 660).

Ayrıca ilk dönem kilise babalarından Jerome (ö. 420), Araplar'ın Elusa'daki (muhtemelen el-Uzzâ'nın Latince şekli) Venüs mâbedinde merasim düzenlediklerinden ve bu tanrıçaya Lucifer adına taptıklarından bahsetmiştir (Winnett, XXX [1940], s. 122-123; yazara göre Herodot'un ***Alitta*** ismiyle bahsettiği tanrıça da el-Uzzâ'dır).

Hz. Peygamber döneminde Mekke ve civarında Uzzâ'ya tapınma geleneği ve ritüeli yerleşmiş durumdaydı. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre Uzzâ'yı ilk defa Gatafân kabilesinden Zâlim b. Es'ad put edinmişti. Bu put, Mekke'den Irak'a giderken sağda kalan Nahleişâmiye bölgesindeki Hurâd vadisinde bulunuyordu. İbn Es'ad buraya Bus denilen bir mâbed inşa etmişti ve burada -kehanet kabilinden- birtakım sesler duyuluyordu (Kitâbü'l-Eśnâm, s. 18).

İbnü'l-Kelbî ayrıca Kureyş kabilesinin Uzzâ'ya, Kâbe'nin haremine benzer biçimde Hurâd vadisinde Sukâm adıyla özel bir bölgeyi tahsis ettiğini ve ***şeytan olarak nitelenen*** Uzzâ'nın buradaki üç ağaçta (semüre) barındığını söyler (a.g.e., s. 19, 25-26; krş. Tâcü'l-'arûs, "bss" ve "'uzz" md.leri).

Bunun dışında Uzzâ'ya adakların sunulduğu Gabgab denilen bir sunak yerinden ve Süleym ailesinden gelen görevlilerin / kâhinlerin Nahle'deki Uzzâ kültünün hizmetini yürüttüklerinden bahseder (Kitâbü'l-Eśnâm, s. 20-22; Wellhausen, s. 39).

İbnü'l-Kelbî'nin naklettiği bu bilgilerle ilgili olarak Wellhausen, Bus'un Kureyşliler'in Nahle'deki kültüyle bir ilgisinin bulunmadığını, bunun Gatafânlılar'ın kâbesine karşılık geldiğini belirtmiş; müslüman âlimlerin Bus'u Nahle'yle eşleştirmelerinin sebebini Nahle yakınlarındaki, Huneyn Savaşı'nın geçtiği yere yakın bir bölge için de Bus isminin kullanılmasıyla açıklamıştır (Reste Arabischen Heidentums, s. 37-38). Biri Huneyn yakınındaki dağ, diğeri Gatafânlılar'ın mâbedi olmak üzere iki ayrı Bus'tan Tâcü'l-'arûs yazarı da söz etmektedir ("bss" md.).

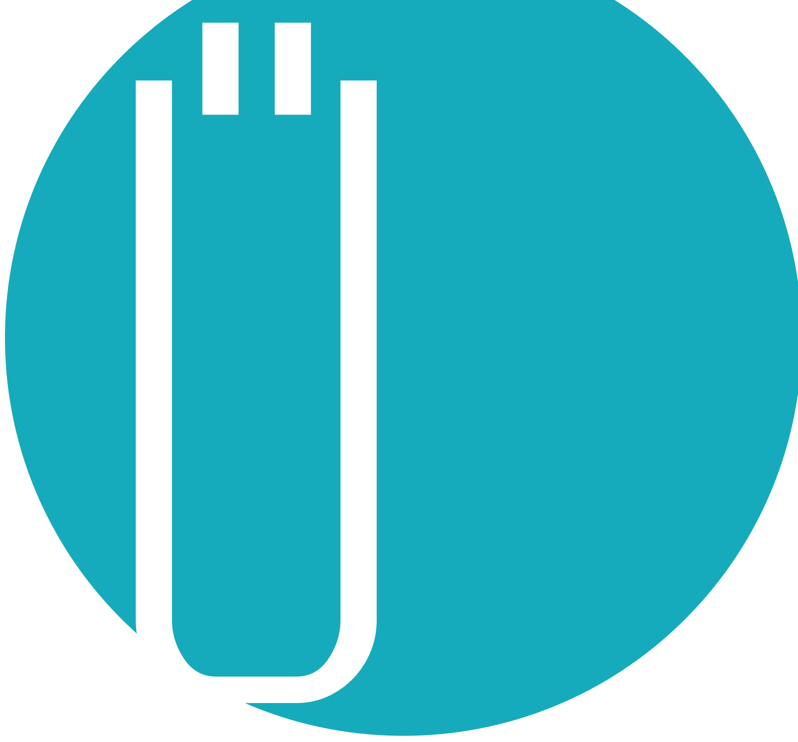
İslâm kaynaklarında Uzzâ kültünün iki ayrı zamanda ortadan kaldırıldığına dair rivayetler vardır.

Bir rivayete göre Uzzâ kültü -Gatafân'ın kâbesi diye bilinen Bus kültü- Câhiliye döneminde Züheyr b. Cenâb'ın buraya mâbed inşa eden Zâlim'i öldürmesi ve mâbedi yıkmasıyla sona ermiştir.

Diğer rivayete göre ise Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Hâlid b. Velîd, Nahle'ye gidip *söz konusu üç ağacı kesmeye başlamış, üçüncü ağaca geldiğinde kendisini vazgeçirmek isteyen çıplak bir kadınla (kadın biçimindeki şeytan) karşılaşmış, onun başını kopardıktan sonra üçüncü ağacı da kesmiş ve ardından mâbed görevlisi Dübeyye es-Sülemî'yi de öldürmüştür*. Böylece Uzzâ tapınmasına son verilmiştir (Tâcü'l-'arûs, "bss" ve "'uzz" md.leri; İbnü'l-Kelbî, s. 25-26).(1)

(1) DİA; [UZZÂ - Şevket Yavuz] cilt: 42; sayfa: 268-9





Ücü

Ölü yıkayıcı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ücur

İyi bir davranışa, bir sevaba karşılık ahrette verilecek mükâfatlar, ecirler.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Üç Bacılar Türbesi-Bitlis

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94,

(2) Törehan, M. Serdar. a.g.e. s. 122

Üç Baş Türbesi-Ankara

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 132

Üç Gaziler Türbesi-Yunanistan-Gümülcine

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 998

Üç Hanım Kızlar Türbesi-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Üç Kardeşler Türbesi-Malatya

(1) Yakar, Özgür Yücel. a.g.e. s. 53

Üç Kuzular Türbesi-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Üç Kümbetler

Erzurum'da Emîr Saltuk Kümbeti çevresinde yer alan mezar anıtları topluluğu.

Çifte Minareli Medrese'nin güneyindeki alanda dört kümbet bulunmaktadır. Bunlardan biri Emîr Saltuk Kümbeti adıyla tanınmakta, diğerleri ise anonim kümbetler diye adlandırılmaktadır. Eski resimlerden anlaşıldığına göre kümbetlerin çevresinde zamanla meydana gelen bir mezarlık vardı. Mezarlık yıllar içinde yok olmuş, kümbetler de günümüzde park şeklinde düzenlenmiş bu alan içinde kalmıştır.

Emîr Saltuk Kümbeti sekizgen gövdeye sahiptir ve her cephesi üç kattan oluşan düz silmelerle sınırlanmış üçgen alınlıklarla sonlanmaktadır. Silindirik kasnak kenarlardan yaklaşık 0,50 m. kadar içeriden başlamaktadır. Kasnağı altta dilimli, ortada halat örgülü, en üstte yaprak dilimli üç kattan meydana gelen silmeler çevrelemektedir. Kümbetin taş külâhı koni biçiminde yükselirken ortada sivri kubbeye dönüşmüştür. İki renkli taşın alternatif olarak kullanıldığı kümbet gövdesinin her cephesinde ortada çokgen kesitli sade bir sütun başlığına sahip sütunçenin ayırdığı yuvarlak kemerli ikiz pencereler yer almaktadır. Bunlardan kuzey, doğu, batı ve güney yöndekilerde dehliz şeklinde açıklıklar görülürken diğerleri sağır nişler şeklindedir. Pencerelerin kemerlerini çevreleyen iki katlı silme kesilmeyip devam etmekte ve kümbetin bütün cephelerini pencerelerin alt hizasından devam ederek dolaşmaktadır. Kümbetin kapısı kuzey cephesindedir; silmelerle çev-

relenmiş yuvarlak kemerinin aynasında altı köşeli yıldızlardan oluşan geometrik düzenleme ve düz lentosu üzerinde geometrik geçmelerden meydana gelen süsleme yer almıştır. Silindirik kasnakta kümbetin sekizgen gövdesinin köşelerine gelecek biçimde üçgen kesitli, dikdörtgen açıklıklı ve yuvarlak kemerli nişler yerleştirilmiştir. Nişlerin üçgen dilim şeklindeki örtülerinde ışınsal düzenleme üzerinde her birinde farklı hayvan figürleri ve bitkisel figürler yer almaktadır. Kuzey yönündeki kapının sağındaki ilk nişte gövdeleri birbirine dolanmış bir çift ejder, ikinci nişte bir hayvan (yarasa [?]) figürü, üçüncüsünde kanatları iki yana açık bir kartal, dördüncüsünde uzun kulaklı bir tavşan (?), beşincisinde bir boğa başı ve boynuzları arasında bir insan başı, altıncı ve yedinci nişlerde bitkisel motifler, sekizinci nişte kartal başlı, insan vücutlu bir figür tasvir edilmiştir. On iki hayvanlı Türk takvimine ait hayvan figürlerinden bazılarının seçilerek burada uygulanmış olması muhtemeldir. Kümbet içten kubbeyle örtülüdür ve sekizgen gövdeden kubbeye istiridye kabuğu biçiminde öğelerle geçilmiştir. Yapının beşik tonozla örtülü, dikdörtgen planlı kriptasında bir sanduka bulunmaktadır. Kümbetin ne zaman ve kimin için yapıldığı kesin şekilde bilinmemektedir. Araştırmacılar, Saltuklu Emîri İzzeddin Saltuk zamanında XII. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında inşa edilmiş olabileceği görüşünde birleşmektedir.

Emîr Saltuk Kümbeti'nin güneydoğusunda yer alan ikinci kümbet Anonim Kümbet I olarak adlandırılmaktadır. Dört köşesi pahlı kare kaide üzerinde üç katlı silmeden sonra onikigen gövde yer almaktadır. Cephelerdeki kemerli düzenlemenin ardından silindirik gövdeli devam eden kümbet taş bir külâhla örtülüdür. Yapının cephelerinde köşelerde sade sütunçe başlıklarına sahip ince uzun çift sütunçeler silmeli sivri kemerlerle bağlanmıştır. Kümbete giriş batı yönündeki kapıyla sağlanmakta, kuzey ve güney cephelerinde köşeleri sütunçeli ve mukarnas kavsaralı pencereler bulunmaktadır. Silindirik kasnak kısmında kırmızı taş üzerine işlenmiş zencerek motifi bordür halinde dolanmaktadır. Yapının gövdesi içten silindirik olup kubbeyle örtülüdür. Altta kripta katının varlığı da bilinmektedir. İnşa tarihi kesin bilinmeyen yapı XIV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilmektedir. Anonim Kümbet I'in hemen yanındaki üçüncü kümbet (Emîr Saltuk Kümbeti'nin güneybatısında) yine onikigen gövdeli ve taş külâhla örtülüdür. Kümbetin gövdesi her cephede silmelerle oluşturulmuş sivri kemerli düzenlemeyle hareketlendirilmiştir. Silindirik gövde burmalı bir halat silmeyle sonlanmaktadır. İnşa tarihi bilinmeyen bu yapı da XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Aynı alanda yer alan dördüncü kümbet Emîr Saltuk Kümbeti'nin batısında olup kare planlıdır. Dört yana eğimli taş kaplama bir çatıyla örtülen yapının doğu cephesinde bir pencere, kuzey cephesinde kapısı bulunmaktadır. İnşa tarihi belli olmayan yapı Saltuklu dönemi sonrasında belki de XIII. yüzyılda yapılmıştır.

(1) DİA, [ÜÇ KÜMBETLER - Ayşe Denknalbant] cilt: 42; sayfa: 277

Üç Pınarlıoğlu Türbesi-Balıkesir

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95

Üç Şeyhler Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 612

Üç Türbesi-Erzurum

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 94

Üçkozlar Türbesi-Bursa

(1) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 184

Üçler

Hz. Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin kastedildiği terim.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Üçler Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Üçler Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 28

Üçler Türbesi-Yunanistan-Selanik

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 1006

Üçüncü Mehmed Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 60,
(2) DİA, Cilt. 28, s. 413,
(3) Aydın, Yüksel İ. a.g.e. s. 72,
(4) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 5, s. 338

Üçüncü, H. Kübra

Ank. Ü. İlahiyat Fak. Ktp./Tasnif No: 736.5/ÜÇÜ.Y

Yusuf Akyurt'un Ermenek ve Beyşehir'de Okuduğu Kitabeler, S.47, Lisans Tezi, Ank.Ü.İ.F.Türk-İsl.San. Tar.Abd, 2002, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Üçüncü Murad Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 65,
(2) DİA, Cilt. 31, s. 176,
(3) Aydın, Yüksel İ. a.g.e. s. 66,
(4) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 5, s. 503

Üçüncü Mustafa Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 66,
(2) DİA, Cilt. 31, S5. 280,
(3) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 5, s. 555

Üçüncü Gıyaseddin Keyhusrev Türbesi-Konya

(1) DİA, Cilt. 26 s. 190

Üftade Türbesi-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,
(2) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 84,
(3) DİA, Cilt. 42, s. 282,
(4) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 184,
(5) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 42,
(6) Bursa B.B.1 a.g.e. s. 7

Ükkaşe B. Mihsan El-Esedi ve Ökkeşiye Türbesi-Gaziantep

(1) Çolak, Ali. "Ükkaşe B. Mihsan El-Esedi Ve Ökkeşiye Türbesi." Dinbilimleri Akademik Arşt. Der. Vıı. Sayı 3, (2008).

Ülkaş (Ökkeş) Türbesi-Gaziantep

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 231

Ülker, Necmi

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.V/2904

Eski Foça Mezar Kitabeleri, Kültür Bakanlığı, S.568, 1989, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.V/1583

İzmir Yağhanelerdeki Bektaşi Mezar Kitabeleri, Başbakanlık Basımevi, S.1-37, 1987, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.V/1583

İzmir Ali Ağa Camii Haziresi Mezar Kitabeleri, Başbakanlık Basımevi, S.50-51, 1987, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

Milli Ktp./Tasnif No: 1994 AD 518

Balıkesir - Şeyh Lütfullah Camii Haziresi Mezar Kitabeleri (XVIII - XX Yüzyıl) VIII. Araştırma Sonuçları Toplantısı, (28 Mayıs - 1 Haziran 1990, Ankara), Kültür Bakanlığı Anıtlae ve Müzeler Gn. Md, S.457-476, 1991, Ankara

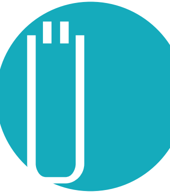
(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.V/3341

İzmir Hacı Mahmud Camii Haziresi Mezar Kitabeleri, Ortaçağ ve sonrasında Van gölü Çevresi mimarlığı I, Kültür ve Turizm Bakanlığı, C2, S.11-42, 1988, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.



Ülker, Necmi

T.T.K Ktp./Tasnif No: A.IV/8749

İzmir Pınarbaşı Mezar Kitabeleri, II. Araştırma Sonuçla-

rı Toplantısı (16-20 Nisan 1984 İzmir), Kültür bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Gn. Md., Başbakanlık Basımevi, S.1-19, 1985, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

Milli Ktp./Tasnif No: 1997 AD 1789

Mezar Kitabelerinin İzmir İçin Önemi ve Şehit Fethi Bey, Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri, S.93-102, Akademi Kitabevi, 1994, İzmir

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülker, Necmi

Milli Ktp./Tasnif No: 2001 BD 2447

Selçuk'ta Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Kitabeleri, S.249-263, I. Uluslar Arası Geçmişten Günümüze Selçuk(4-6 Eylül 1997) Ege Ü. İzmir Araştırma Ve Uygulama Mer., S.367-373, 1998, İzmir

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ülü

Ölü evine gönderilen akşam yemeği.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ümmetbaba Türbesi-Kahramanmaraş

(1) Kahramanmaraş Beld. a.g.e. Cilt 2, s. 1017

Ümmi

Okuma yazması olmayan. Ümmi Arapçada anasından doğduğu gibi, yani anasından doğduktan sonra öğrenim görmemiş demektir. Peygamberimiz, ümmi idi.[1]

(1) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.

Ümmi Sinan Türbesi-Bolu

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,
(2) Daş, Ertan. a.g.e. s. 158

Ümmi Sinan Türbesi-istanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 127,
(2) Pur, Doğan. a.g.e. s. 19,
(3) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 565,
(4) Gider, Şenay. a.g.e., s. 34

Ümmi Sinan Türbesi-Antalya

(1) DİA, Cilt. 42, s. 310

Ümmü Gülsüm Hatun Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.,
(2) Haskan, Mehmet Mermi1 a.g.e. s. 647

Ümmü Hatun Türbesi-Eskişehir

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,
(2) Parla, Canan. a.g.e. s. 61

Ümmü'l-Fürûh

Ölüp geride kocasını, annesini, erkek kardeşlerini, ana bir kız kardeşlerini, ana baba bir kız kardeşlerini, baba bir kız kardeşlerini bırakan kadının miras meselesinin adı.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Ümmü'l-Kitap

Kitabın anası, Kur'an'daki ilk sure olan Fatiha Suresi.[1][2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Ünal, M. Ali- Recep Zeybek

Milli Ktp./Tasnif No: 2000 ED 1097

Mezar Taşları ile Babadağ Tarihi Babadağ Sempozyumu, Tarihte ve Günümüzde Babadağ, (1-2-3 Aralık 1999, Denizli),Pamukkale Ü., S.440-462, 1999, Denizli

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Üngüjin

Çölde insanı öldüren umacı, gulyabani.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ünlü, Rasim

Bilkent Ün. Ktp./Tasnif No: Na9330.T9 D46 2008

Deniz Tarihimizde İz Bırakanlar, Türbe ve Mezarları 2, Deniz Basımevi Müdürlüğü, 2008, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ünsi Hasan Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 98

Ünver, Ahmet Süheyl

Milli Ktp./Tasnif No: 1960 SB 33

Ey Mezar Taşlarımız, Türk Yurdu, C.10, Sayı:292, S.41-42, Türk Ocağı, 7/1950, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ünver, Ahmet Süheyl

Milli Ktp./Tasnif No: 1972 SB 167

121

Eski Türk Mezar Taşı Süslemeleri, Milliyet Sanat Dergisi, Sayı:74, S.8-9, 1974, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ünver, Ahmet Süheyl

Vakıflar Gn. Md. Ktp.

XIV. Asırda Anadolu`da Selçuklular`ın Ananesine Bağlı Mezar Taşları Üzerine, About the Seljuk Tomb Stone Reliefs of the Fourteenth Century in Anatolia Vakıflar Dergisi, Sayı: (12), 15-26 1978, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ünver, Ahmet Süheyl

Milli Ktp./Tasnif No: 1956 SB 159

İstanbul'un En Eski Mezarlığı Hakkında:Tokmak Tepe, Arkitekt IV, Ser:19, C. 4-5 (Sayı:221-222),S.110-114, 1950, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ünver, Ahmet Süheyl

Milli Ktp./Tasnif No: 1968 SA 65

Mezar Taşlarında Veba Ve Tauna Ait Kayıtlar, Dirim, C.20, Sayı:11-12, S.268-272, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Ürd-i Behişt

Cennet gibi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ürlüklüg

Sabit, ebedi, ölümsüz, daimi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Ürküten Dede Türbesi-Bursa

(1) Dikmen, Alaattin. a.g.e. s. 137

Ürume

Ad kavminin mezarları.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Üryan Baba Türbesi-Eskişehir

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,
(2) Yurdaydın, Hüseyin. a.g.e. s. 244

Üryan Baba Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 651

Üryanizade Ahmed Es'ad Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 567

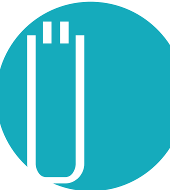
Üsküdar Mevlevihanesi Türbesi-İstanbul

(1) Pur, Doğan. a.g.e. s. 56,
(2) Saatçı, Suphi. a.g.e. s. 118,
(3) Haskan, Mehmet Mermi1 a.g.e. s. 647

Üstün, Kutay

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No: 132717 Osmanlı Dönemi Ordu Yöresi Mezar Taşları: Perşembe Örneği Hacettepe Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Tarih ABD, Y.Lisans Tezi, S. 158, 2003

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.



Üsruş

Melek, Cebrail.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Üstudan

Mecusi mezarı.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Üveysi

Veli olanlara denir.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 290

Üzerlik

Sedef otugillerden yaprakları almaşık, beyaz çiçekli, susama benzer taneleri acımsı halk hekimliğinde uyuşturucu, terletici, adet söktürücü ve kurt düşürücü olarak kullanılan, ipe dizilen meyveleri nazarlık olarak kullanılan, nazara uğradığı sanılan kişilere tütsü yapılan çalı görünümünde sıcak bölge bitkisi. Otsu bitki, yabani sedef otu.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Üzerlik Tüttürme

Ölümün evdeki diğer bireylere bulaşmasını önlemek için cenazeden sonra evde üzerlik tüttürülür.[1] Üzerlik tüttürme eski Türklerdeki ateşin temizleyicilik ve koruyuculuk işlevine günümüzde de inanılmaktadır. Üzerlik tüttürme âdeti Tarsus'ta olduğu gibi Harput, Eskişehir, Doğu Anadolu ve Güney Azerbaycan'da da vardır.[1]

(1) Artun, Erman, a.g.e., s. 11-15

Üzüm Dede Türbesi-Denizli

(1) Daltaban, Ahmet-Suat Akçaöz. a.g.e. s. 33

Üzüt

Ruh, can.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.



Va'd Ve Vaîd

Sözlükte "ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair söz vermek" anlamındaki va'd ve vaîd masdar olarak, ayrıca isim şeklinde kullanılır. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd "iyilik", vaîd ise "kötülük ve ceza" mânasına gelir.

Hâricîler ve Mu'tezile'ye *büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını* ileri sürmeleri sebebiyle *vaîdiyye veya ashâbü'l-vaîd* denilmiştir.

Va'd kavramı Kur'an'da 100'ü aşkın âyette geçmekte, bunlardan fiil kalıplarında bulunanlarla elliye yakın yerde va'd kelimesi bazan "müjde", bazan "azap" mânasını ifade etmekte, altı âyetteki vaîd ise "azap" anlamında kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "v'ad" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "v'ad" md.). Va'd ve vaîd, A. J. Wensinck'in el-Mu'cem'inde ("v'ad" md.)

Kütüb-i Sitte'den yapılan nakillerde Kur'ân-ı Kerîm'dekine benzer anlamlara gelmektedir.(1)

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Va'd Ve Vaîd Düşüncesi

Mu'tezile'nin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri.

Va'd ve vaîdi daha önce Hâricîler ile Mürcie tartışma konusu yapmıştır. Bu esas, Mu'tezile'de Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından büyük günah işleyenin âhiretteki durumuyla ilgili tartışmalarda dolaylı biçimde ele alınmışsa da *mürtekib-i kebîreye* yönelik âyetlerin yorumu sırasında Cenâb-ı Hakk'ın va'd ve vaîdinden dönüp dönmeyeceği hususunun beş esas arasına girmesi -yazdığı eserlerin adlarından hareketle- ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile gündeme gelmiştir.

Kebîre meselesi çerçevesinde incelenen vaîd konusu Mu'tezile açısından bakıldığında, *büyük günah işleyen müminin imanla küfür arasında bir yerde bulunduğu hükmünün verilmesi* münasebetiyle tartışma alanına girmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre va'd, bir kimsenin hak etsin veya etmesin gelecekte fayda göreceğini veya zarardan kurtulacağını bildiren haberdir. Vaad edilen şey iyi olacağı gibi kötü de olabilir. Vaîd ise birine hak etsin veya etmesin gelecekte zarar göreceğini ya da faydadan yoksun kalacağını bildiren haberdir (Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 134-135). Bahis konusu fayda veya zarar sözle gerçekleşirse va'd veya vaîd kapsamına girmez.

Kelâm literatüründe *va'd Allah'ın, emir ve yasaklarına uyan kimseyi mükâfatlandıracağını bildirmesi, vaîd ise bunlara uymayan ve bazı günahlar işleyenleri ebedî bir ceza ile uyarmasıdır*.

Konuyla ilgili tartışmaların siyaset ve kelâm açısından iki önemli boyutu vardır. Emevî ve Hâşimî soyu arasındaki iktidar mücadelesi Hz. Osman döneminden itibaren alevlenmiş ve ardından iç savaşa dönüşmüştür. Toplumu derinden etkileyen bu hadisede müslüman olarak *ölen, öldürülen ve büyük günah işlemiş olanların dünyada ve âhiretteki durumu tartışılmaya başlanmıştır*.

Hâricîler Hz. Osman, Ali ve taraftarlarının büyük günah işlediklerini, bu sebeple küfre düştüklerini,

tövbe etmeden öldükleri takdirde ebedî azapla cezalandırılacaklarını ileri sürmüş, vaîd konusundaki bu katı görüşleri dolayısıyla başta Ezârika olmak üzere vaîdiyye diye anılmışlardır (Şehristânî, I, 114, 115, 121, 122, 131). Bunların yanında Mu'tezile ve diğer fırkalardan aynı görüşü savunanlara da vaîdiyye veya ashâbü'l-vaîd denilmiştir.

Va'd ve vaîdin kelâm boyutuna gelince müslümanlar, Kur'an'daki va'd ve vaîd beyanlarından hareketle Allah'ın inananlara yaptığı vaadler dolayısıyla kendilerini *cennet ehli*, küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedî azap tehdidi sebebiyle de kâfirleri *cehennem ehli* olarak görüyorlardı.

Hâricîler'in büyük günah işleyen kimseyi kâfir diye nitelendirip cehennemlik kabul etmesinden sonra Kur'an'da kâfirlere yönelik vaîd âyetlerinin kapsamına müminlerin de gireceği idDİA edilmiştir. Daha sonraki tartışmalar va'd ve vaîd âyetlerinde görülen mükâfat ve tehdidin kapsamı üzerinde yoğunlaşmıştır.

Vaîdiyye, *kebîre işleyenin cehennemde ebedî azap görme tehdidini hak ettiği için mümin sayılamayacağını* ileri sürmüştür (Bedreddin er-Râzî, s. 50-53).

Mürcie ise büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu *kıyamet gününde Allah'ın vereceği karara* bırakmış, haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedî kalmayacağı fikrini savunmuştur (Şehristânî, I, 139, 141). Ayrıca âyetlerden hareketle *büyük günah işleyenlerin Allah'ın mağfiretine ve cennetine hak kazanacaklarını, melekler, nebîler ve bütün insanların dualarında affedilmesini istedikleri kimseler arasında yer alacaklarını, dolayısıyla Allah'ın ebedî cehennemlik tehdidine muhatap olmadıklarını* söylemiştir (dayandıkları âyetler için bk. Bedreddin er-Râzî, s. 50-53).

Asr-ı saâdet'teki Tebük Seferi'ne katılmayanlar arasında bulunan üç kişi hakkında indiği kabul edilen ve "ircâ" kavramını da içeren âyeti (et-Tevbe 9/106; bk. Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, VI, 450, 469-470) esas alan Mürcie büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermemiş, Allah'ın vaadinin değişmemesine rağmen vaîdinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya vaadde istisnanın bulunmamasına karşılık vaîdde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür.

Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür, dolayısıyla vaadden dönme bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenâb-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder. Sonuçta Allah'ın Kur'an'da geçen vaîdlerini değiştirmesi ve büyük günah işleyenlere azap etmemesi imkân dahilinde görülmektedir.

Büyük günah işleyenin dünyada ne mümin ne de kâfir olduğunu ileri sürmekle Hâricîler'den ayrılan Mu'tezile, onun ebediyen cehennemde kalacağı fikrini benimsemesi açısından onlarla aynı görüşü paylaşmıştır. Böylece tartışma daha geniş biçimde Kur'an'daki va'd ve vaîdle ilgili âyetler üzerinden sürdürülmüştür. Başlangıçta Mürcie ile Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmalar neticesinde Mu'tezile kelâmcıları va'd ve vaîdi beş inanç esasına dahil etmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu mesele İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler'le Mu'tezile kelâmcıları. arasında tartışma konularından biri haline gelmiştir (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 674 vd.).

İtikadî alandaki bu tartışmalar, özellikle Hanefîliği benimseyen Mu'tezile ile Mâtürîdî hukukçuları tarafından fıkıh usulüne taşınarak devam ettirilmiştir. Tartışmalarda büyük günah işleyen kimsenin ebediyen cehennemde kalıp kalmayacağı, âhirette azap görüp görmeyeceği, va'd ve vaîd âyetlerinin umumiliği ve hususiliği, bunların hem mümin hem kâfirler için mi yoksa va'din müminler, vaîdin kâfirler için mi olduğu, ayrıca Allah'ın va'd ve vaîdinin değişip değişmeyeceği gibi soruların cevapları aranmıştır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin va'd âyetlerini umumi mânada almakla Mu'tezile ve Hâricîler'den daha gerçekçi davrandığını belirtmiş, bunun Allah'ın rahmet, af ve mağfiret sıfatlarına daha uygun düştüğünü söylemiştir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 549 vd.). Allah'ın şirk dışındaki bütün günahların affedilebileceğine dair vaadi dolayısıyla vaîdin hususiliği daha isabetli görülmüştür. Çünkü vaîdin gerçekleşmesi haramın helâl kılınmasına ve günahta ısrar edilmesine bağlıdır.

Bu tartışmalar sonucunda Mu'tezile va'd ve vaîdle ilgili görüşlerini şöyle açıklamışlardır: İnsan akıl sahibi bir varlıktır, fiillerinde özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. İyilik işleyenin mükâfatsız, kötülük yapanın cezasız kalması Allah'ın adaletine aykırıdır. *Büyük günahlar tövbe etmeden Allah'ın lutfuyla veya şefaatle affedilmez. Şefaat sadece tövbe edenler, küçük günah işleyenler, dolayısıyla cennet ehli içindir.* Büyük günah işleyen kimse kâfir veya mümin olsun *kıyamet günü ebedî azaba uğrayacaktır*. Zira Allah, va'dinden ve vaîdinden asla dönmez (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 666; a.mlf., el-Mugnî, XIV, 335, 337).

Va'd konusunda hemen bütün mezhepler birbirine yakın kanaatler taşımakla birlikte vaîdde farklı görüşler benimsenmiş, İslâm âlimlerinin bir kısmı Mürcie'nin, bir kısmı da Mu'tezile'nin yanında yer almıştır. Zeydiyye, Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.

İmâmiyye Şîası, bazı konularda Mu'tezile'den etkilenmişse de imamların şefaatinin ayrı bir konumda görülmesi dolayısıyla onlardan ayrılmıştır.

Ehl-i sünnet âlimleri genelde büyük günah işleyen müminin *ebediyen cehennemde kalmayacağı, günahının karşılığı kadar azap çektikten veya Peygamber'in şefaatine nail olduktan sonra cennete gireceği görüşünü* benimsemiştir. Va'd ve vaîd, Sünnî kelâm kitaplarının sem'iyyât bölümünde büyük günah işleyenin dünyada ve âhiretteki hükmünün ele alındığı "el-Esmâ' ve'l-ahkâm" başlığı altında incelenmiştir.

Mu'tezile ve Zeydiyye'nin eserlerinde ise bu konuya "el-Va'd ve'l-vaîd" şeklinde müstakil olarak, ayrıca "el-Menzile beyne'l-menzileteyn" ve "el-Adl" başlığı altında atıflarda bulunulmuştur.(...).[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Vaat

a. Allah'ın ahirette kullarına vereceğini bildirmiş olduğu ödül ya da ceza.[1]

b. İlahi emirlere uyan bir kimseyi cennetle müjdeleme.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Vacibü'l-Katl

Öldürülmesi gereken.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vacip Olan Öldürme

Tövbe etmediği takdirde mürtedi, Müslüman olmadığı veya cizye vermediği takdirde harbiyi öldürmek gibi.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 8, s. 15

Vade

a. Ecel, ölüm.[1][3]

b. Ölüm vakti, erek.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Vadesi Yetmek

Ömrü sona ermek, eceli gelmek, ölmek.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Vadî-i Hamûşan

a. Sessiz kimselerin vadisi.[1]

b. Mezarlık, kabristan.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Vadî-i Haşr

Kıyamet yeri.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vahap Dede Türbesi-Sakarya

(1) Sakarya Platformu. a.g.e. s. 134,
(2) Kaynak Yok

Vahap Gazi Türbesi-Malatya

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 295



Vahdaniyet

a. Allah'ın özü ve nitelikleri bakımından ortağı ve benzeri bulunmaksızın tek oluşu.[1][2]

b. Allah'ın (varlığının) birliği.[1][2]

c. Hakikat mertebesine ulaşan sâlik, zahir ile batını, evvel ile ahiri, mübdi ile muidi bir müşahede eder. Bu makam Ahadiyet mertebesinin altında bulunan vahdaniyet mertebesidir. Bu mertebede isimler arasındaki farklılık ve zıtlıklar ortadan kalkar. Yön, cisim ve şekil olmaksızın ittisal gerçekleşir. Bunun akabinde sâlik, mutlak varlığın dışında her şeyi, hatta kendi varlığını da kaybeder. Böylece kendi varlığı (vücud) Hakkın varlığına fena bulur. Aslında gerçek vücud Hakkın vücududur.[3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(3) Bardakçı, Mehmet Necmeddin, a.g.e., s. 256

Vahdaniyet İnancı

Şerikinin olmaması anlamında Allah'a nisbet edilen selbî sıfatlardan biri.

Sözlükte "bir, yegâne, tek" anlamındaki vahd (vahdet) kökünden türeyen yapma bir masdar olup "zâtında ve sıfatlarında ortağı bulunmama, bir ve tek olma" demektir (el-Mu'cemü'l-vasît, "vhd" md.).

"Acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan mânalar" diye tanımlanan ve Allah'ın zâtına nisbet edilmeyen birçok selbî (tenzihî) sıfat vardır. Özellikle eğitim amacıyla kaleme alınan eserlerde bu gruba giren *vücûd, kıdem, bekā, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî, vahdâniyyet* diye altı sıfat zikredilir.

Allah'ın bir ve tek olması sayı itibariyle değildir, çünkü sayısal açıdan teklik yalnızca Allah'a mahsus olmayıp gerçek varlığa sahip her bir parçanın ayrılmaz niteliğidir. Bu sebeple vahdâniyyet, Allah hakkında bütün yönleriyle ulûhiyyetinin gerçekliği bakımından *dengi bulunmayan, yaratıklara özgü nitelikten söz edilemeyen ve unsurlardan teşekkül etmeyen bir varlık* olduğunu ifade eder (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 107-109).

Kur'ân-ı Kerîm'de vahdâniyyet kelimesi yer almamakla birlikte *ahad, vâhid, vahdehû* lafızları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş, birçok âyette kelime-i tevhidin yanı sıra şirki reddeden ifadeler kullanılmış, Allah'ın birliği gerçeğini insanlara tebliğ etmenin bütün peygamberlere emredildiği haber verilmiştir. Bu durum peygamberlerle kavimleri arasında geçen tartışmaların hemen hepsinde görülmektedir.

Çeşitli âyetlerde belirtildiğine göre gerçek ilâh her şeyi bilen, duyan ve gören, her şeye gücü yeten, evreni yaratan, yarattığı varlıklara yol gösteren, yeryüzünü insanların ve diğer canlıların yaşamasına elverişli hale getiren, mükellefleri düşünme ve kavrama yetenekleriyle donatan, onları hidayete erdirip dualarına icâbet eden yüce bir varlıktır.

Allah'tan başka herhangi bir varlığa tanrılık nisbet edenlerin hiçbir delili yoktur. Eğer evrende Allah'tan başka tanrılar olsaydı her bir tanrı kendi yarattıklarını yönetip diğerlerinden uzaklaşır, bunun sonunda evrenin düzeni bozulurdu.

Evrende hayranlık verecek derecede mükemmel bir düzen bulunduğuna göre tabiatın sahibi ve mâliki ulûhiyyette dengi olmayan Allah'tır.

Hadis rivayetlerinde de vahdâniyyet kelimesine rastlanmamakla birlikte A. J. Wensinck'in el-Mu'cem'inin "vhd" ile "şrk" maddelerinde konuyla ilgili yüzlerce nakil mevcuttur.[1]

(1) DİA; [VAHDÂNİYYET - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 429

Vahdaniyet Telakkisi

Cenâb-ı Hakk'ın varlığı yaratılıştan gelen bir eğilimin yanı sıra akıl yürütme yoluyla da bilindiğinden insanların büyük çoğunluğu başlangıçtan günümüze kadar O'nun varlığına inandığı halde birliği konusunda ortak bir inanç benimsenmemiş, ulûhiyyette denginin bulunduğu idDİA edilmiş ve çeşitli varlıklara tanrılık izâfe edilmiştir (Yûsuf 12/106; el-Mü'min 40/12). Bu sebeple Allah'ın birliği meselesi İslâm literatüründe merkezî bir konuma sahip olmuştur.

İslâm âlimleri, II.(VIII.) yüzyılın başlarından itibaren *vâhid ve ahad sıfatlarının muhtevası* üzerinde durmuş, bunların yorumundan hareketle Allah'ın birliğini temellendirmeye çalışmıştır.

Tesbit edilebildiği kadarıyla Allah'ın birliği konusunu ilk defa inceleyen âlim İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir. Ona göre Allah'ın birliği ulûhiyyette denginin bulunmadığı ve hiçbir varlığın O'na benzemediği anlamına gelir (el-Fıḳhü'l-ekber, s. 70).

Daha sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vahdâniyyet kelimesini kullanarak Allah'ın yegâne tanrı olma sıfatını kanıtlayan delillerin bütün varlıklarda görüldüğünü belirtir. Mâtürîdî, vahdâniyyet sıfatını "Allah'ın zâtı ve sıfatları başta olmak üzere hiçbir yönden dengi ve benzerinin bulunmaması" şeklinde açıklamıştır. Bu inanca uymayan düşüncelerin hepsi çelişkilidir. Çünkü Allah'tan başka tanrılık niteliği atfedilen varlıklar tanrılıkla bağdaşmayan yaratılmışlık, sonradanlık ve değişkenlik gibi vasıflara sahiptir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 184-206).

Âlimler Allah'ın vahdâniyyetini dört yönden ele alırlar.

1. Zâtında Vahdâniyyet. Bunun ilk anlamı, ilâhî zâtın hücreler gibi unsurlardan ve organlardan meydana gelmemesi ve birleşik varlık niteliği taşımamasıdır. Aksi takdirde O parçalara ihtiyaç duyar, bu sebeple de yaratılmış varlıklar seviyesine iner. Şu halde hem düşünce hem gerçek yönünden Allah'ın zâtına parça veya unsur nisbet etmek mümkün değildir. İlâhî zâtta vahdâniyyetin ikinci mânası Allah'ın zâtı gibi varlığı zorunlu başka bir vâcibin düşünülmemesidir (Fahreddin er-Râzî, IV, 170-172).

2. Sıfatlarında Vahdâniyyet. Bütün sıfatlarının eksiklikten münezzeh olması ve her birinin alanıyla ilgili her şeyi kapsamasıdır. Yaratılmış varlıkların sıfatları ise eksik, hâdis ve değişkendir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 21-23). Mu'tezile kelâmcıları sıfatlarda vahdâniyyeti yorumlarken kelâm ilminde "mâna sıfatları" diye geçen hayat, ilim, kudret gibi sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilemeyeceğini ileri sürmüştür, çünkü bu durumda ilâhî sıfatlar yaratılmışların sıfatlarına benzer duruma gelir.

3. Rubûbiyyette Vahdâniyyet. Vahdâniyyetin bu kısmı Allah'ın ibadet edilmeye lâyık yegâne varlık olmasını ifade eder. Cenâb-ı Hak kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlıktır, gerçek rab ve mâbud yalnızca O'dur. O'ndan başkasına tapmak, dua etmek, ibadette bulunmak, ayrıca O'nun sevgisine denk bir sevgi ile başkalarını sevmek ulûhiyyette vahdâniyyeti zedeleyen ve kişiyi şirke düşüren davranışlardır. Tarih boyunca insanların tanrı inancında şirke düşmeleri rubûbiyyette vahdâniyyet ilkesine uymamalarından kaynaklanmıştır (Reşîd Rızâ, III, 326-328; XII, 199-200). İbn Teymiyye, vahdâniyyetin özünü bu husus teşkil ettiği halde kelâmcıların bunu ihmal ettiklerini ileri sürmüşse de (M. Seyyid Celyend, s. 241, 339-342) kelâmcılar arasında bu noktada hiçbir fikir ayrılığı yoktur (Alâeddin et-Tûsî, s. 179).

4. Fiillerinde Vahdâniyyet. Allah'ın zâtı, sıfatları ve mâbud oluşunda dengi bulunmadığı gibi fiillerinde de dengi yoktur. Çünkü fiiller fâilin zâtı ve sıfatlarının bir sonucudur. Allah'tan başka bütün fâillerin zât ve sıfatları O'nun zâtı ve sıfatlarına denk sayılmadığı gibi fiilleri de denk değildir. Ayrıca içindekilerle birlikte bütün evren Cenâb-ı Hakk'ın hükümranlığı altındadır ve O'nun evrene dilediği şekilde tasarruf etmesi tabiidir.

Diğer din mensupları büyük çoğunlukla vahdâniyyeti ihlâl eden inançları benimsemiştir. Biri hayır, diğeri şer veya biri nur, diğeri zulmet diye adlandırılan iki ilâhın varlığına inanan düalistler (Seneviyye), Mecûsîler'in yanı sıra Allah'tan başka bazı yaratıklara tapan putperestler, yıldızlara tapan Sâbiîler, Buda'yı tanrılaştıran Budistler ve Hz. Îsâ ile Hz. Meryem'e ulûhiyyet nisbet eden hıristiyanlar vahdâniyyet sıfatını ihlâl eden inanç gruplarını meydana getirir.

Kelâmcılara göre bunların ortak noktası yaratılmış olduğu açıkça bilinen varlıklara tanrılık atfetmektir. Nur ve zulmet hâdis, hayır ve şer hem hâdis hem birbiriyle karışık, Hz. Îsâ, Hz. Meryem ve Buda ise diğer insanlar gibi Allah'ın yarattığı kullardır; insandan doğmuş, bir müddet yaşadıktan sonra ölmüşlerdir. Dolayısıyla bir varlığın hem yaratılmış hem tanrı olması mümkün değildir (Mâtürîdî, s. 185; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uśûli'l-hamse, s. 284-294; İbn Hazm, I, 109-129; Râgıb el-İsfahânî, s. 68-73).

"İnsan tanrı" kavramı gibi "tanrı insan" kavramı da anlamsızdır ve herhangi bir gerçekliğe tekabül etmez. Ayrıca "bir"in "üç" ve "üç"ün "bir" olması aklî temelden yoksundur. Teftâzânî'ye göre eğer lafzî bir tahrif vuku bulmamışsa İncil'deki baba



ve oğul ifadelerini yorumlayarak Hıristiyanlık'ta da vahdâniyyet sıfatına yer bulmak mümkündür. Zira mecazen baba kelimesine "rab", oğul kelimesine de "Allah'a bütünüyle teveccüh edip buyruklarına uyan ve onun yolundan giden insan" anlamı verilebilir. İncil'deki "benim ve sizin babanız" ifadesi buna bir işaret kabul edilebilir (Şerhu'l-Maḳāśıd, II, 65).

Her insanın doğuştan sahip kılındığı yetenek, ürettiği aklî kanıtlar ve peygamberlerin tebliğleri sayesinde varlığına inandığı Allah'ın birliğine de iman etmesi gerekir. Hz. Îsâ dahil bütün peygamberler, insanda doğuştan var olan vahdâniyyete dair duygu ve düşünceleri ortaya çıkarıp pekiştirmeye çalışmıştır. Evrende hüküm süren hassas düzen ve hayranlık uyandıran âhenk onun, bilgi ve kudreti sonsuz tek bir irade sahibi tanrı tarafından yaratılıp yönetildiğinin açık bir kanıtı kabul edilmelidir.(…)[1]

(1) DİA; [VAHDÂNİYYET - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 429

Vahdaniyetin Delilleri

Kelâm âlimleri, vahdâniyyetin naklî delillerine ilişkin metinlerin yorumundan hareketle çeşitli aklî kanıtlar da geliştirmiştir. III.(IX.) yüzyıldan itibaren tartışılmasına başlanan bu delilleri iki başlık altında toplamak mümkündür.

1. Burhân-ı Temânu'. Adını "karşılıklı şekilde birbirine engel olmak" anlamındaki temânu' kelimesinden alan bu delil, kâinatta Allah'tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanır. Buna göre Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka evreni yaratma ve yönetme iradesi gösterirdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur veya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da birinin iradesi geçerli, diğerlerininki geçersiz olur. İlk iki ihtimal dikkate alındığında aklen evren aynı anda hem var hem yoktur veya ne var ne yoktur gibi bir sonuçla karşı karşıya kalınır ki bunların her ikisi de tutarsızdır. Üçüncü ihtimale göre iradesi geçersiz olanlar gerçek ilâh sayılmaz, geçerli olan ise evrenin gerçek yaratıcısıdır ki o da Allah'tır (Mâtürîdî, s. 38; Nesefî, I, 83-84; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 479). Ebû Hâşim el-Cübbâî, ilâhların ittifak etmesinin mümkün olduğu tezini ileri sürerek burhân-ı temânuun kesin bir sonuç vermediğini idDİA etmiş, ancak vahdâniyyet sıfatını kanıtlayamama neticesini verdiği gerekçesiyle Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından tekfir edilmiştir (Tebśıratü'l-edille, I, 86-88). Daha sonra Teftâzânî, Ebû Hâşim'in görüşüne benzer düşünceler ileri sürmüş (Şerhu'l-'Aḳā'id, s. 64-65), onu da aynı gerekçe ile çağdaşlarından Abdüllatîf el-Kirmânî küfre nisbet etmiştir (İbn Kutluboğa, s. 49-51; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 49-57). İbn Rüşd, kelâmcıların Enbiyâ sûresinde geçen âyetten (21/22) ilham alarak geliştirdikleri temânu' deliliyle âyette işaret edilen delilin farklılığını ileri sürer. Kur'an'ın işaret ettiği imkânsızlık evrenin var oluşu anındaki kaostur, kelâmcılara ait delilin içerdiği imkânsızlık ise evrenin devamlı bir kaos içinde bulunmasıyla ilgilidir. Ayrıca ona göre kelâmcılarca var sayılan ilâhların ihtilâfı kesin bir sonuç değildir ve onların ittifak etmesi de mümkündür. Ancak İbn Rüşd'ün bu eleştirileri temânu' delilini geçersiz kılacak veya zayıflatacak güçte değildir. Çünkü kelâmcılar var sayılan ilâhların ittifak etmesine ilişkin ihtimali dikkate almış ve onu tevârüd delili çerçevesinde incelemiştir.

2. Burhân-ı Tevârüd. Evrende Allah'tan başka ilâhların varlığı durumunda bunların ittifak etme ihtimalini dikkate alan bir delildir. Adını "ittifak etmek, birleşmek" anlamındaki tevârüd kelimesinden alan bu delile göre evrende Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı ittifak etmek mecburiyetinde kalırlardı, mecburiyet ise âcizliktir. İttifak etmek mecburiyetinde kalma vuku bulabilecek müdahalenin önüne geçme zorunluluğunun bir sonucudur ve ittifak ihtimali bir nesnenin iki ayrı kādir tarafından meydana getirilmesini gerektirir. Bu ise hem bir nesnenin iki ayrı varlığa sahip olmasını hem de ilâhların ortak ve birleşik (mürekkep) bulunmasını akla getirir. Bu da ilâhın yetkin, mutlak hâkim ve istiğnâ nitelikleriyle bağdaşmaz (Mâtürîdî, s. 38-40; Fahreddin er-Râzî, XXII, 151-154; Teftâzânî, Şerhu'l-Maḳāśıd, II, 62-63).(…)[1]

(1) DİA; [VAHDÂNİYYET - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 429

Vahdet

a. Allah'a yakın olma, Allah'la bir olma, Allah'a ulaşma.(1)(2)

b. Yalnızlık, uzlet, inziva.(2)

c. Bütün yaratılışta kendisinden başka bir varlık bulunmayan Allah'ın varlığının bir ve tek olması, Allah'ın varlıktaki birliği.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Vahdet-i Şühut

Varlık ve kesret âlemindeki her şeyi Hakk'ın tecellileri olarak görme.(1)

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Vahdet-i Vücut

a. Bütün mevcudatın Allah'ın zatının, sıfat ve esmasının tecellileri olduğu, Hakkın vücudundan başka bir şeyin varlığının bulunmadığı, bütün var olanların denizin dalgaları gibi mutlak varlık olan Allah'ın zuhurundan ibaret olduğu esasına dayanan tasavvufi görüş.(1)

b. Yaratan (Halik) ile yaratılanın (Mahlûk) bir olduğunu, aynı kaynaktan geldiğini savunan tasavvufi görüşü.(2) (bu maddede Allah'ın da bir kaynaktan geldiğini söylüyor, onun için ayırdım)

c. Allah'tan başka varlığın olmadığının idrakinde ve şuurunda olma, kâinatı "bir" bilme teorisi. Bu teorinin esası, hiçbir şey yokken Allah vardı ve hiçbir şey kalmadığı zaman da yine Allah var olacaktır. Kainattaki her şey O'dur ve her şey Ondandır. Yani yaratan ezelidir ve ebedidir.(3)

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vahdetname

Allah'ın varlığını, birliğini, O'na kavuşmayı konu edinen manzum ve mensur eserlere verilen ad.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vahiy

a. Bir emir veya hükmün Allah tarafından Peygamberin kalbine bildirilmesi (ilham olunması) ve bu yolla gelen ilahi (kelâm) haber.(1)(2)(3)(4)(7) Peygambere gönderilen ilahi kelam ve haber.(1) Hak Teâlâ tarafından elçisine nazil olan ve nübüvvete mahsus olan şeydir.(5) Peygamberlerin ve Allah dostlarının kalplerine düşürülen ilahi sözlere vahy denir. Allah bir insanla doğrudan doğruya konuşmaz. Ya sözlerini insanın kalbine ilham eder yahut perde arkasından ona hitap eder veya bir elçi gönderir de o elçi, Allah'ın izniyle, O'nun dilediği sözleri vahyeder. İşte Allah'ın insanla diyaloğu, bu yollardan biriyle olur.(6)

b. Müslümanlıkta, Kur'an ayet ve surelerinin Hz. Muhammed'e indiriliş biçimi.(3)

c.(Süratli işaret demektir.) Gizli söz, gizli konuşmak, çabuk anlaşılan söz, fısıltı ile bildirme (düşünce aşılama), ilham (etmek) .(4)(6)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(6) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 22, s. 65-66;
(7) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Vahiy İnancı

Allah'ın dilediği emir, hüküm ve bilgileri peygamberine bildirmesi anlamında terim.

Sözlükte "hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek" anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" demektir (Lisânü'l-'Arab, "vhy" md.). Vahiy kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yetmişi aşkın yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde de "vahy" şeklinde geçer ve bu âyetlerin çoğunda Allah'a, bunun dışında şeytana ve yardımcılarına nisbet edilir. Allah'a izâfe edilen vahyetme fiili peygamberler yanında Hz. Mûsâ'nın annesinde olduğu gibi insanlara, meleklere, arılara, yer küresine ve göklere yöneliktir. Şeytanlara atfedilen vahiy sözlük anlamındadır ve şeytanın kendi dostları olan insanlara ve cinlere,



peygamberlerle müminlere düşmanlık etmeleri için gizlice telkinde bulunmasını ifade eder (el-En'âm 6/112, 121).

Bazı âyetlerde (en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15) peygamberlere indirilen vahyin "ruh" diye anılmasının sebebi vahyin insanları, mecazi mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imansızlıktan kurtarıp onların gerçeği bulmasına yardım etmesi hikmetine bağlıdır. Özellikle Kur'an vahyine, insanın dünya hayatının kaynağını teşkil eden unsura benzetilerek mecazi anlamda ruh denilmiştir (eş-Şûrâ 42/52; Fahreddin er-Râzî, XXVII, 190). Vahiy meleği Cebrâil için "er-rûhu'l-emîn" isminin kullanılmasını mânevî hayatla ilgili vahiy getirmesiyle açıklamak mümkündür. Hz. Îsâ'nın ruh şeklinde nitelendirilmesi de aynı sebeple izah edilebilir (a.g.e., XIX, 210-220).

Kur'an'da Allah'ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtaları vahyetme, perde arkasından hitap etme ve elçi gönderip sözlerini bildirme şeklinde üçe ayrılır (eş-Şûrâ 42/51).

1. Vahiy yoluyla konuşma, bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesiyle gerçekleşir. Bu tür vahiyde peygamber ilâhî kelâmı uyanıkken ruhî bir tecrübe yaşayarak alır. Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve sâlih kullarına sâdık rüya göstermesini de kapsar (Elmalılı, V, 4255; Mustafa Abdürrâzık, s. 54).

2. Perde arkasından konuşmanın bazı nesnelerde veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşeceği düşünülmüştür. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının (el-Kasas 28/30) bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir.

3. Elçi gönderip tebliğde bulunma yoluyla konuşmada ise Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini bildirir. Bu tür vahiy aynı zamanda Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabı sayılır (Elmalılı, V, 4255-4256).

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre Allah Teâlâ'nın peygamberlere vahyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Âdem'in ardından Nûh'a ve sonraki peygamberlere, nihayet Hz. Muhammed'e vahyetmiş ve onu bütün insanlara son peygamber olarak göndermiştir (en-Nisâ 4/163; el-Ahzâb 33/40). Kur'an'da geçmiş peygamberlere indirilen vahiy konusunda herhangi bir açıklama yer almazken Hz. Muhammed'e gelen vahye dair bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre Allah katında "korunmuş bir kitap"tan vahyedilen Kur'an'ın aslı levh-i mahfûzdadır (ez-Zuhruf 43/4; el-Vâkıa 56/77-78; el-Burûc 85/22). Kur'an Kadir gecesinde nâzil olmuştur (ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1-3). Allah katında değerli, itibarlı, güçlü, saygın ve güvenilir bir elçi olan Cebrâil'in tebliğ ettiği kelâmdır (et-Tekvîr 81/19-23). Önceki peygamberlerden farklı şekilde Cebrâil, Kur'an âyetlerini Resûlullah'a bir defada değil zihnine ve kalbine yerleşmesi için parça parça apaçık bir şekilde okuyup tebliğ etmiştir (el-Furkān 25/32). Bunun yanında âyetler Cebrâil tarafından Resûl-i Ekrem'e okunduğu sırada o, gelen vahyi tamamen kavrayıp bir daha unutmamak için acele ile tekrara başlamış, bunun üzerine Cebrâil'in okuması bitmeden kendisinin okumaya başlamaması hususunda uyarılmış (el-Kıyâme 75/ 16-19) ve Kur'an'ın Allah tarafından onun hâfızasına yerleştirileceği bildirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu özel durumu vahiy ürünü diğer ilâhî metinlerin hiçbirine nasip olmamıştır. Ayrıca ramazan aylarında Cebrâil o zamana kadar inen âyetleri Resûlullah'a okur, o da bunları Cebrâil'e tekrarlardı. Bütün insanlara, geçmiş peygamberlere indirilen vahiyleri doğrulayan son vahye inanıp bağlanmaları emredilmiştir (el-Bakara 2/136-137; Âl-i İmrân 3/ 84-85). Kur'an'da peygamberlerin Allah'tan vahiy aldığına dair delillere de temas edilmiştir. Çeşitli dönemlerde yaşayan peygamberlere indirilen vahiylerin birbirini doğrulaması (Âl-i İmrân 3/81; el-En'âm 6/92; Fâtır 35/31), bunların insanlarca bilinmesi imkânsız gayba dair bilgiler vermesi (Âl-i İmrân 3/44), bireylerin ve toplumların hidayet yolunda ilerlemesini sağlaması, âyetlerin benzerlerinin insanlarca ortaya konulamaması (Hûd 11/13-14; el-İsrâ 17/89-90; el-Kasas 28/49-50), peygamberlerin yalnızca Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen mûcizeler göstermesi (el-İsrâ 17/101-102; en-Neml 27/12), vahyi inkâr edenlerin helâk edilmesinin ardından onlardan bazı işaretlerin kalması (el-Ankebût 29/14-15, 33-35; el-Kamer 54/12-15) bu deliller arasında zikredilir. Açık delillere rağmen vahyin Allah tarafından gönderildi-

ğini inkâr edenler ve onu alaya alanlar kâfir olarak nitelendirilmiş ve cehenneme atılacakları bildirilmiştir (en-Nisâ 4/140; el-Müddessir 74/24-26).

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler dışında bazı insanlara da vahiy gönderildiği belirtilir. Bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın annesidir (el-Kasas 28/7). Müfessirlerin çoğunluğu Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'nın annesine indirildiği vahye ilham anlamı vermekle birlikte bu vahyin Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'e olduğu gibi Cebrâil vasıtasıyla gönderilebileceğini düşünenler de vardır. Çünkü Allah'ın melek aracılığıyla kelâmını tebliğ ettiği insanın mutlaka peygamber olması şart değildir (Âlûsî, XVI, 187; Mustafa Abdürrâzık, s. 50). Cenâb-ı Hak Hz. Îsâ'nın havârilerine de vahiy indirmiş ve onlardan kendisine ve peygamberine iman etmelerini vahyetmiş, onlar da iman ettiklerini söylemiştir (el-Mâide 5/111). Havârilere gelen bu vahyi, Cenâb-ı Hakk'ın kalplerine murat ettiği mânaları koyması şeklinde yorumlayan ve bunu ilhamla özdeşleştiren âlimler de vardır. Kādî Beyzâvî ise bu tür vahyi Allah'ın Hz. Îsâ vasıtasıyla onlara iman etmeyi emretmesi şeklinde yorumlar (Fahreddin er-Râzî, XX, 70; Beyzâvî, I, 365; Mustafa Abdürrâzık, s. 51). Kur'an'da meleklere vahyedilmesinden de söz edilir. Nitekim bir âyette Cenâb-ı Hakk'ın meleklere müminlere savaşma azmi telkin etmelerini vahyettiği belirtilir (el-Enfâl 8/12). Bu vahiy levh-i mahfûzdaki yazıların meleklerce okunması tarzında da yorumlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vhy" md.). Arıya, yer küresine ve göklere olan vahiylere ise "ilham ve emir" anlamı verilmiştir (en-Nahl 16/68; Fussılet 41/11-12; ez-Zilzâl 99/1-5; Fahreddin er-Râzî, XX, 69-70; Âlûsî, XIV, 181).

Hadis kitaplarında vahiy konusuyla ilgili çok sayıda rivayet yer almıştır. A. J. Wensinck'in el-Mu'cem'inde bu rivayetler beş sütunluk bir hacmi aşar (VII, 162-165).

Hadislerde, vahye dair Kur'an'daki beyanlara paralel açıklamaların yanı sıra özellikle Resûlullah'ın Kur'an dışı vahiyleri de yer almaktadır. Bu arada siyer kitaplarında Hz. Peygamber'e vahyin nüzûlü sırasında kendisinde bazı özel hallerin görüldüğü gibi meselelere temas edilir.

İslâm âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Zira Allah'tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler idDİAlarını kanıtlamak için sadece O'nun yaratmasıyla gerçekleşebilen mûcizeler göstermiştir. Bunun yanında aklî deliller de ileri sürülmüştür. Vahiy ürünü bilgilerin insan ve evren için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, düzenli ve temiz bir yaşayışı amaçlayan hidayet verici nitelikler taşıması, vahiyden yoksun olan toplumların insanları bunalımdan kurtaracak bir sistem ortaya koymaktan âciz kalması bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir. Farklı kabiliyetlere sahip insanlar arasından bir topluluğun diğerlerinin idrak edemediği gayb âlemiyle irtibat kurması aklen mümkündür, bu durum tarihin şahitliğiyle de sabittir (Fahreddin er-Râzî, XIX, 221; Muhammed Abduh, s. 163-168; Reşîd Rızâ, VII, 612-613; XII, 208-209). Âlimlerin çoğunluğu vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilham mânasında olduğunu kabul eder. Ancak velîlere de vahiy geldiğini savunan âlimler de vardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vhy" md.; Fahreddin er-Râzî, XX, 70; Elmalılı, V, 4259).

Vahiy türleri naslardan hareketle şöyle sıralanmıştır:

1. Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy,

2. Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsâ'nın yanı sıra mi'racda Hz. Muhammed'e de bu tür vahiy gelmiştir.

3. Allah'ın peygamberlerin kalbine ilkā ettiği vahiy. Kutsî hadisler bu tür vahiylerdendir. Resûlullah'ın kalbine sözsüz telkin edilen mânalar ise diğer hadisleri teşkil eder (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 44).

4. Cebrâil'in aslî sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ ettiği vahiy. Hz. Muhammed'e Hira dağında ve mi'rac esnasında me'vâ cenneti yanındaki sidretü'l-müntehâda iken gelen vahiy bu türdendir.

5. Cebrâil'in kendisi görünmeden Resûl-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy. Bu tür vahiy Resûlullah'a çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla gelmiştir.



6. Cebrâil'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Cebrâil ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahiy tebliğ etmiştir. Bu tür vahiylere açık (zâhir/celî) vahiy denir. Ayrıca âlimlerin yaptığı ictihadlar da ilham mânasında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli (bâtın/hafî) vahiy denilmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, I, 58-60; Âlûsî, XVII, 184; Elmalılı, V, 4256-4260).

Vahyin peygamberler tarafından insanlara tebliğ edilmesinin gerekliliği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılar özellikle Resûl-i Ekrem'e tebliğ edilen vahyin bütün insanları kapsadığını, belli bir kişiye veya zümreye tahsis edilen vahyin bulunmadığını kabul eder.

Ancak aşırı Şiîler, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında Resûlullah aracılığıyla özel vahyin geldiğini idDİA etmiş, daha sonra Sûfiyye'ye mensup bazı âlimler de Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'den biri açıklanması, diğeri gizlenmesi gereken iki tür vahiy öğrenildiğini ileri sürmüştür.

Ancak Ebû Hüreyre'den nakledilen, "Eğer Peygamber'den öğrendiğim bazı bilgileri açıklasaydım boynum vurulurdu" şeklindeki rivayetin bu görüşe ilişkin delil kabul edilmesi isabetsiz bulunmuştur. Çünkü Ebû Hüreyre'nin açıklayamayacağını söylediği bilgiler, dinde fitne ve fesadın ortaya çıkacağı daha sonraki dönemlerde gerçekleşecek zalimane uygulamalara işaret etmektedir, bunların ise Sûfiyye'nin savunduğu ilm-i bâtınla bir ilgisi yoktur (Reşîd Rızâ, VI, 470-472).[1]

(1) DİA; [VAHİY - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 441

Vahsi

Bir ruh, kut, ilah.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vahşega

Bir ruh, kut, ilah.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vahşet Namazı

Cenaze gömüldüğü gün yatsı namazından sonra adına vahşet namazı denilen iki rekât hediye defin gecesi namazı kılınır. Birinci rekâtta Fatiha'dan sonra bir defa Ayet'el Kürsi, ikinci rekâtta eller yüz hizasına kaldırılarak dua edilir. Buna kunut adı verilir. "Allah'ım! Muhammed ve Ehl-i Beyti'ne rahmet et ve bu namazın sevabını filan kişiye ulaştır." diyerek namazın sevabı ölene bağışlanır. Bu namaz sayesinde ölen kimsenin mezarının aydınlandığına inanılır ve her namaz bir mum olarak kabul edilir. Ancak bu namaz mutlaka cenaze mezara konulduktan sonra kılınmalıdır.[1]

(1) Albayrak, Ali2, a.g.e., s. 90.

Vahy-Aver

Vahiy getiren, Cebrail.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Vahy-i gayr-i metlüv

Literatürde yer alan tartışmalı konulardan biri de Kur'an dışındaki vahiy meselesidir (vahy-i gayr-i metlüv).

Başta Sünnîler olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahiy gelmiştir. İmam Mâtürîdî, Resûlullah'a tebliğ edilen vahyi üç gruba ayırır.

1. Kur'an vahyi. Resûl-i Ekrem'e gelen vahiyden öncelikle bu vahiy anlaşılır.

2. Beyan vahyi. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir şekilde tebliğ edilip Kur'an'daki helâl ve haramları açıklayan vahiydir.

3. İlham ve ifham vahyi. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden âyetin (en-Nisâ 4/ 105) işaret ettiği vahiydir.

Resûlullah'ın dinî konularda yaptığı açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhamlardan meydana gelir (Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, XIII, 251-252; krş. Reşîd Rızâ, V, 279). Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin geldiğini gösteren delillerden biri de Kur'an'ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretildiğini açıklayan âyetlerdir (meselâ bk. en-Nisâ 4/113). Sünnete sımsıkı sarılmayı emre-

den hadisler de bu konudaki delillerden sayılır. Buna göre hikmet sünnete tekabül eder. Ayrıca bazı ibadetlerin ayrıntıları da sünnetle sabittir (Müsned, I, 51; III, 59; Buhârî, "Bed'ü'l-halķ", 6; Müslim, "Mesâcid", 166; Şâfiî, s. 153-154).

Meselâ Kur'an'da kıblenin Mescid-i Harâm'a çevrildiği bildirilmekteyse de (el-Bakara 2/144, 149) bundan önceki kıblenin Mescid-i Aksâ olduğuna dair açıklama yer almaz.

Resûl-i Ekrem'e Kur'an dışında vahiy indirilmesi, onun dünyevî konularda vahiyden bağımsız şekilde ictihad yapmadığı ve beşerî söz söylemediği anlamına gelmez. Resûlullah'ın dünya hayatını ilgilendiren hususlarda ictihad yaptığı, savaşa katılmak istemeyen münafıklara izin vermesinin isabetli görülmediğini beyan eden âyetlerden de anlaşılmaktadır (et-Tevbe 9/43; Fahreddin er-Râzî, IV, 651).

Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin gelmediğini ileri süren âlimler bazı hadislere ve Hz. Ali ile İbn Abbas'a atfedilen görüşlere dayanır. (...)

Ancak bunun isabetli bir görüş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'in bütün müslümanlar için güzel bir örnek teşkil ettiği bildirilmiş (el-Ahzâb 33/21), ona itaat Allah'ın rızasına ve bağışlamasına kavuşmanın şartı olarak zikredilmiş (Âl-i İmrân 3/31-32), ayrıca kendisine Kur'an'ı açıklayıp öğretme görevi verilmiştir (en-Nahl 16/44, 64). Resûlullah güzel örnek olma, hidayete erdirme (eş-Şûrâ 42/52) ve ilâhî vahyi beyan etme görevlerini yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde yerine getirmiştir.

Sonuç olarak vahyin mahiyetinin kavranması ve gerçekleşme şeklinin bilinmesi insan için mümkün değildir. Ancak Resûl-i Ekrem'in sâdık rüyaları vahye benzetmesinden hareketle onu bir tür ruhî-mânevî idrak şeklinde kabul etmek mümkündür. (...)

Dinî açıdan vahyin imkânı ise açıktır ve dinî bilgilere göre vahiy meleği Cebrâil, Allah'ın yarattığı ruhanî bir varlıktır. Bundan dolayı adı Rûhulkudüs ve Rûhulemîn'dir. İnsandaki ruh da kendisine Cebrâil vasıtasıyla üflenmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da "Allah'ın ruhu" diye nitelendirilen Cebrâil'in (Meryem 19/17) Allah'ın emriyle insana üflenen ruhla ilişki kurması mümkündür. Önceki ilâhî kitaplar tahrife uğrayıp asıl şekillerini kaybederken Kur'ân-ı Kerîm aslî şekliyle kalmıştır. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber daha hayatta iken yazılı metin haline getirilmiş, ezberlenip okunmuş ve aynı yöntemlerle günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan Kur'an, önceki ilâhî kitapların esasları yanında insanlığın yeni ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve hükümler de içerdiğinden eski kutsal kitaplara olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır.

Vahiy konusu tefsir ve kelâm kitaplarında incelenmiş, ayrıca bu alanda müstakil eserler de yazılmıştır.(...)[1]

(1) DİA; [VAHİY - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 441

Vahyin Niteliği

Âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür.

1. Vahiy Allah'a ait kelâmdır, ilâhî zâtta mevcut mânaların lafza dökülmüş şeklidir ve Cebrâil vasıtasıyla peygamberlere indirilmiştir. Peygamberin ruhuyla irtibat kurup ona Allah'tan aldığı lafızları öğreten Cebrâil vahyi doğrudan Allah'tan alabileceği gibi levh-i mahfûzdan da alabilir. Asıl ilâhî kelâm Allah'ın zâtındaki mânalardır, harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelâm denilmiştir (Ebû Hanîfe, s. 71).

Bazı filozoflarca öne sürülen idDİAnın aksine vahiy peygamberlerin ruhunda bulunan beşerî bilgiler değildir. Zira peygamberler, zihin harici bir varlığı olduğunu gördükleri Cebrâil'in iradeleri dışında kendileriyle irtibat kurduğunu ve bu şekilde zaruri bilgilere sahip kılındıklarını söylemişlerdir. Cebrâil vahyin öznesi değil sadece ileticisidir. Onun ilâhî vahyi peygamberin kalbine bırakmasının mahiyetini bilmek mümkün değilse de bu durum yazının bir yüzeye yazılmasına benzetilebilir. Peygamberler vahyi beşer üstü bir nitelikle değil beşerî yapılarıyla algılar. İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Mâtürîdî, VIII, 140-143; XVI, 151-152; İbn-i Fûrek, s. 64-67; Şehristânî, s. 454-455).

Peygamberlerin melek konumuna çıkarılmak suretiyle Cebrâil'den vahiy aldığını söyleyen İbn Haldûn ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi âlimler de vardır (Mustafa Abdürrâzık, s. 64-65).



2. Vahiy, soyut bir cevher olan insandaki nefs-i nâtıkanın faal akılla mânevî ilişki (ittisâl) kurmasıdır. Bu ilişkinin ardından bir aynadaki görüntülerin diğer aynaya yansıması gibi peygamberin ruhuna olayların sûretleri yansır. Peygamberler faal akılla irtibat kurarak akıl yürütmekle üretilemeyen bilgilere ulaşırlar. Ruhlarında maddeyi etkileme gücü bulunduğundan mûcize gösterebilir, melekleri görebilir, sözlerini duyabilir ve bunları lafızlara dökerler. Ancak peygamberlerin meleği görmeleri ve sesini duymaları tamamen psikolojik olup duyularla ilişkili değildir. Vahiy, peygamberlerin muhayyile gücüyle ortaya koydukları sembolik temsillerden meydana gelir. İbn Sînâ bu fikirdedir (a.g.e., s. 72-73).

Molla Sadrâ da peygamberlerin, meleği zihinsel formda ve tasavvurî şekilde görmek suretiyle ondan bilgi aldıklarını söyler (Fazlur Rahman, The Philosophy, s. 186). İbn Haldûn, peygamberlerin neredeyse meleklerle aynı tür varlık haline gelmesini sağlayan ruhî bir kabiliyete sahip olduklarını ve bu sayede onlarla irtibat kurduklarını belirterek vahyi "melekten alınmış bilgi" şeklinde açıklar ve bazı yönlerden İbn Sînâ'nın görüşüne yaklaşır (Muḳaddime, III, 980-983).

Modern dönemde Muhammed Abduh ile Reşîd Rızâ da İbn Haldûn'a yakın görüşleri benimsemiş (Tefsîrü'l-Menâr, II, 14) Fazlurrahman ise İslâm filozofları ile kelâmcıların vahiy telakkisini uzlaştırmayı amaçlayan bir anlayışı kabul etmiştir. Ona göre Cebrâil'le ilişkilendirilen ruh peygamberin zihninde (kalbinde) gelişen ve faal konuma yükselen bir melekedir. Bu ruh fiziksel değil zihinseldir, ondan işittiği sesler de yalnızca mânalardan ibaret olup bunları lafza döken peygamberlerdir. Vahyin peygamberin iç dünyasında belirmesi kendi isteği dışında gerçekleşir. Meleğin, vahiyleri peygamberin bilinç altına koyup oradan bilinç üstüne çıkarması mümkündür (Arpaguş, s. 164-179).

3. İnsan, bedenin baskısından kurtularak nefsini günah kirlerinden temizleyip rabbine yönelince ruhunda Allah'ın hükümranlığına ilişkin bir nur ortaya çıkar. Bu mârifet nuru cevher haline gelip kutsal ruh vasfını kazanır. Bu nur sayesinde kişide evrenin sırları tecelli eder ve Allah'tan ona bilgiler gelir. Nurun etkisi arttıkça insan meleği görür ve ondan ilâhî sözler alır. Velîler meleği görmeden, peygamberler onu görerek bilgi alırlar. Vahiy peygamberlere yazılı metinler halinde de gelebilir. Nitekim Hz. Mûsâ'ya yazılı kitap (elvâh) indirilmiş, velîlerden Ahmed b. Hanbel'e, öğrencilerinden Bakī' b. Mahled'e, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin bazı öğrencilerine yazılı vahiy gelmiştir. Fakat velîlere gelen vahiy ilham kaynaklı bir vahiy olup dinî hükme dayanak teşkil etmez. Sûfiyye'ye bağlı âlimler bu görüştedir (Şa'rânî, II, 83-84; Sâlih Uzeyme, s. 426-429; Mustafa Abdürrâzık, s. 74-76).

Burada Sûfiyye mensuplarıyla İslâm filozoflarının vahiy anlayışları arasında benzerliğin bulunduğu görülmektedir. Şu farkla ki İslâm filozoflarına göre yüce âlem soyut akıllar ve nefislerden oluşmakta ve dokuzuncu feleğin aklı Cebrâil'e tekabül etmektedir; insandaki ruh onunla ilişki kurabilecek kabiliyette olup vahiy bu ilişkinin ürünüdür. Sûfiyye mensuplarına göre ise vahiy yüce âlemden insan ruhuna akan bilgilerdir.[1]

(1) DİA; [VAHİY - Yusuf Şevki Yavuz] cilt: 42; sayfa: 441

Vakıa

a. Mutlaka gerçekleşecek olan şey anlamında kıyametin isimlerinden biri.[2]

b. Halvet ehline aşikâr olan gaybi işler anlamındadır. Ya da sâlikin zikir esnasında ve Hak'ta gark halindeyken gördüğü şeydir. Bu şey duyu organlarının kavrayabileceği şeylerin dışındadır.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.
(2) DİA

Vâkıa Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in elli altıncı sûresi.(...)

Nübüvvetin 5 veya 6. yılında nâzil olduğu tahmin edilen sûrenin ana konusu ölümden sonra yeni bir hayatın başlayıp sonsuza kadar devam edeceği, insanların inanç ve davranışlarının karşılığını orada bulacakları hususudur. Bu çerçevede sûrenin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür.

Sûre muhtemelen aynı yıllarda inen diğer sûrelerde etkin biçimde vurgulandığı gibi *kıyametin kopuşunu dile getirmekle başlar. İnsanların yaşadığı yer*

küresinin şiddetli bir sarsıntı ile sarsılacağı, kürenin sabit ağırlıkları sanılan dağların ufalanıp toz haline geleceği o gün insanların sağdakiler, soldakiler ve önde bulunanlar şeklinde üç gruba ayrılacağı belirtilir (âyet: 1-7). Öndekiler iman ve iyi davranışlar bakımından diğer müminlere nisbetle mesafe alıp Allah'a yaklaştırılan zümredir. Bunlar *cennette bedenî ve ruhî birçok nimete eriştirilecektir*. *Sağdakiler âhirette amel defterleri sağdan verilecek cennetlikler olup onlar da mutlu kılınacaktır. Soldakiler ise amel defterleri soldan veya arka taraftan verilecek kimselerdir. Bunlar âhireti inkâr eden günahkârlardır* ve cehennemde azap göreceklerdir (krş. el-Hâkka 69/19-37; el-İnşikāk 84/7-12). Daha sonra inkârcılara hitap edilerek ilk yaratılışın Allah tarafından gerçekleştirildiğini kabul ettikleri halde öldükten sonra diriltmeyi yine O'nun gerçekleştireceğine niçin inanmadıkları sorulur ve spermadan insan üretmeyi, tohumdan ekin bitirmeyi, buluttan su indirmeyi ve ağaçtan ateş çıkarmayı inkârcıların mı yoksa Allah'ın mı gerçekleştirdiği sorusu yöneltilir.

Birinci bölüm, Hz. Peygamber'e şanı ve azameti yüce olan rabbini ulûhiyyetle bağdaşmayan sıfatlardan tenzih etmesini emreden âyetle sona erer (âyet: 8-74).

İkinci bölüm, yıldızların yörüngelerine yemin edilerek ve bunun bilenler için büyük bir yemin olduğu belirtilerek başlar. Yemin konusunun âlemlerin rabbi tarafından Hz. Muhammed'e indirilen vahyin ürünü Kur'an'ın teşkil ettiği belirtilir. Ardından büyük bir lutuf sayılan böyle bir kelâmın kâle alınması ve bu nimete şükredilmesi gerektiği halde onun nankörce inkâr edilmesi hayret verici bir davranış diye nitelendirilir. Ardından inanmayanların en önemli eksiği olan ölüme ve ölüm ötesi âlemine iman konusuna etkili biçimde temas edilerek, "Peki, can boğaza dayandığı ve siz etrafındakiler çaresizlik içinde bakındığınız zaman bizim âhiret yolcusuna sizden daha yakın olduğumuzu biliyor musunuz? Onun sorgu ve ceza âlemine sürüklenmeyeceği idDİAsında samimi iseniz ölümü geri çevirmeli değil misiniz?" soruları yöneltilir. Ardından Allah'a yakın olan ve amel defterleri sağdan verilenlerin ebedî hayattaki mutluluğu, gerçeği yalanlayanların da mutsuzluğuna temas edilir.

Sûre Resûlullah'a rabbinin ismini ve şanını yüceltmesini emreden âyetle tamamlanır (âyet: 75-96). Mekke döneminin ortalarında inen sûrelerin çoğunda görüldüğü gibi Vâkıa sûresinde de *âhirete iman konusu ele alınmış, ebedî hayatta mutlu veya mutsuz olacak insanların yaşantıları tasvir edilmiş, kişide âhiret inancını oluşturup davranışlarını* etkileyecek uyarıcı ve düşündürücü ifadelere müessir bir üslûp içinde yer verilmiştir. Dünya hayatının çekici ve itici yanlarının çoğu zaman kişinin bedeninin yanı sıra psikolojik hayatını da çeşitli yönlere sürüklemekte olduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bu sebeple Vâkıa sûresi zaman zaman okunmalı, bu sayede kişi mânevî yönelişinde meydana gelebilecek sapmalardan kendini korumalıdır.(…)[1]

(1) DİA; [VÂKIA SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 42; sayfa: 471

Vakıf

a. Bir hizmetin gelecekte de yerine getirilebilmesi için bir kimsenin belli koşullarla resmi olarak malını ya da parasını bağışlaması.[1][3]

b. Bir mülkü bazı kişi ve kurumların yararına süresiz olarak verme.[1] Maliki bulunduğu malı tüzel kişiliğe sahip olmak üzere hayırlı bir iş için belirli bir gayeye tahsis etme.[2] Bir malı, menfaati ammeye ait olmak üzere herkesin faydalanması için Allah'ın mülkü hükmüne koyarak üstündeki mülkiyet hakkını kaldırma.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Vâkıfe

İmamın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek bir sonraki imamın imâmetini kabul etmeyen Şiî gruplarına verilen ad.

Sözlükte "durmak, tereddüt edip karar verememek" anlamındaki vukūf kökünden türeyen vâkıf kelimesine çoğul anlamı ifade eden "tâ"nın eklenmesiyle meydana gelen vâkıfe "duranlar; tereddüt edip karar veremeyenler" demektir.

Bazan vâkıfiyye şeklinde de kullanılır. Genelde, Şîa mezhebinde mensup bulunduğu imamın ölü-



münün ardından onun ölmeyip gaybete girdiği, tekrar ortaya çıkarak imâmet görevini sürdüreceği düşüncesini benimseyen ve onun yerine geçecek imamı kabul etmeyenleri ifade eder.

Bu durumda Vâkıfe, bağlanılan imamın ölümünü kabul edip ardından sonra gelen imama tâbi olmanın gerekliliğini benimseyen *Kat'iyye*'nin karşıtıdır. Bununla birlikte Vâkıfe, imâmetle ilgili konularda ve bazı itikadî tartışmalarda çoğunluğun görüşüne uymayıp kabul veya red konusunda bir karara varamayan (tevakkuf eden) Şîa dışı gruplar için de kullanılmıştır.

Nitekim Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Hz. Ali ile diğer sahâbîler arasında bir üstünlüğün varlığını düşünmedikleri için Vâkıfe'den sayılmıştır. Ayrıca İslâm fırkaları arasında cereyan eden, Kur'an'ın kadîm veya hâdis olduğu, Cemel Vak'ası'nda kimin haklı kimin haksız bulunduğu tartışmalarında görüş bildirmeyen grupların da Vâkıfe'den sayıldığı bilinmektedir.

İmâmiyye Şîası içinde ilk Vâkıfe hareketi, 183 (799) yılında yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın vefat ettiği haberi duyulduğunda ortaya çıkmıştır.

Onun gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini, doğuya ve batıya hükmedeceğini, yeryüzünü adaletle yöneteceğini, bu sebeple gâib ve gizli mehdî sayıldığını ileri süren Vâkıfe'nin bu idDİAsı, babası Ca'fer'den nakledilen, Mûsâ'nın Kāim el-Mehdî olduğu, başı kesilip bir dağdan yuvarlansa bile öldüğünün kabul edilmemesi gerektiği şeklindeki haberlere dayanır.

Söz konusu zümre içinde onun Kāim el-Mehdî olduğu hususunda bir fikir ayrılığı yoksa da gaybetinin ne kadar süreceği ve ne zaman ortaya çıkacağı konusu tartışmalıdır. Bazıları hemen kıyam edeceğini, bazıları Hz. Îsâ gibi semalara yükseltildiğini, bir kısmı da onun ölüp ölmediğinin bilinemeyeceğini, fakat haberlerde mehdîliğinin kesinlikle ortaya konulduğunu ileri sürmüştür.

Vâkıfe, Mûsâ el-Kâzım gözden kaybolsa da imâmetinin devam ettiğini, bu sebeple yerine geçen oğlu Ali er-Rızâ'nın imam sayılamayacağını söylemiştir. İmâmiyye Şîası'nın çoğunluğunu teşkil eden Kat'iyye karşısında azınlıkta kalan Vâkıfe grubu daha sonra muhaliflerinden İbn Mîsem tarafından "memtûre" (yağmurda ıslandığı için pis kokan köpekler) diye nitelendirilmiştir. Ayrıca bunlar, Mûsâ el-Kâzım'dan sonra herhangi bir kimseyi imam kabul etmediklerinden Mûseviyye adıyla da anılmıştır.

Vâkıfe'nin ortaya çıkışı konusunda Keşşî'nin naklettiği bilgiler oldukça ilginçtir. Buna göre Eşâise kabilesinde İmam Mûsâ el-Kâzım'a verilmek üzere zekât olarak toplanan 30.000 dinarlık bir meblağ birikmişti. İmam hapiste bulunduğu için bu meblağın Kûfe'deki vekillerinden Hayyân es-Serrâc ve yardımcısına teslim edilmesi gerekiyordu. *Ellerine geçen zekâtı şahsî işlerinde kullanan vekiller Mûsâ el-Kâzım'ın ölüm haberi duyulduğunda kendisinin kāim olduğu, bu sebeple ölmeyeceği, yeniden zuhur edip imâmetini devam ettireceği idDİAsını yaymaya başlamıştır.* Toplumun bir kesimi onların düşüncelerini kabul etmiş, böylece Vâkıfe teşekkül etmiştir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl, s. 459-460).

İmâmiyye içinde *ikinci Vâkıfe denebilecek bir hareket* de Hasan el-Askerî'nin 260 (874) yılında vefatının ardından ortaya çıkmıştır. Adı geçen imamın ölmeyip bir süre sonra Kāim el-Mehdî olarak döneceğini ve imâmetini sürdüreceğini belirten, Hasan el-Askerî Vâkıfesi diye de adlandırılan bu topluluk Askerî'den sonra kimseyi imam kabul etmemiştir. Kendisinden sonra imâmete gelmesi beklenen kardeşi Ca'fer b. Ali'nin (Ca'fer el-Kezzâb) imâmeti de bu anlayış sebebiyle reddedilmiştir.

Bunun yanında on iki imamı benimseyen İmâmiyye Şîası'nın on ikinci imamı Muhammed b. Hasan el-Mehdî el-Muntazar'ın imâmeti de belirtilen gerekçelerle kabul edilmemiştir. Mehdî el-Muntazar'ın gaybeti üzerine çeşitli bölünmelere rağmen İsnâaşeriyye Şîası'nda Vâkıfe'ye benzer fırkalar görülmemiştir.[1]

Vakıye-Zade Türbesi-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 105

Vakşik

a. Koruyucu melek.[1]

b. Ruh, bir ruh, kut, ilah.[1]

c. Cin.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vakvak Türbesi-Manisa

(1) DİA, Cilt. 27, s. 585

Vali Hacı İzzet Paşa Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 43,

(2) Bozdoğan, Melek. a.g.e. s. 28

Valide Alayı

Ölen padişahın annesinin Eski Saray'a, tahta çıkan yeni padişahınkinin Topkapı Sarayı'na getiriliş töreni.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Valide Sultan Türbesi-Eskişehir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 228

Vampir

a. Geceleri mezardan çıkarak insanların kanını emdiğine inanılan hortlak.[2]

b. Sapık maksatlarla insanlara musallat olup cinayet işleyen korkunç katil.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Vani Mehmed Türbesi-Bursa

(1) Bursa B.B.2. a.g.e. s. 106

Varadura

Ahiret, öbür dünya.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Varis

Ölen kimseden kendisine miras kalan, düşen kimse, mirasçı, kalıtçı.[2] Birinin mirasçısı olma durumu.[3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Varlığın öze dönüşümü

Alevilikte biyolojik ölümün "Tanrıya yeniden kavuşmak" olarak kabul görmesinin ana nedeni, nesnelerin, düşüncelerin yoktan var olmayacağına inanılmasıdır. Heterodoks yapıdaki bu öğretiye göre, İnsan-Evren-Tanrı bir bütündür.(Vahdet-i vücud); bundan dolayı evrendeki nesneler ve düşünceler Tanrının varlığından kaynaklanmakta ve durum (ölüm), varlığın (insanın) öze dönüşümü olmaktadır.[1]

(1) Aktaş, Ali, a.g.e., s.3

Vasî-i Muhtar

Ölen kimsenin hayatta iken (ölmeden önce) tayin ettiği vasi.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Akay, Hasan. a.g.e.

Vasi

a. Ölen bir kişinin vasiyetini yerine getirmeye memur edilen kimse.[1][2][3][4]

b. Ölen birinin vasiyet yoluyla işlerinin tanzimine vekil bıraktığı kimse.[4]

c. Yetimlerin mallarını yöneten ve kendilerini besleyip büyüten kimse hakkında kullanılır.[4]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

(4) Akay, Hasan. a.g.e.

Vasilak Türbesi-Yunanistan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 849

Vaşig

Cin.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vasıl

Tasavvufta, benliği öldürüp Allah'a ulaşma.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.



Vasiyet

a. Bir kimsenin sözlü veya yazılı olarak bildirdiği, ölümünden sonra yerine getirilmesini istediği şey ya da şeyler.(1)(2)(3)(4)(7)(8) Bir kimsenin, ölümünden sonra hukuki sonuç doğurmak üzere malları üzerinde tek taraflı olarak tasarrufta bulunması ve bu amaçla yaptığı işlem.(1)

b. Vasiyetname.[(1)]

c. Bir kişinin, bir malı veya menfaati ölümünden sonra bir kişiye, kişilere veya bir hayır amacına bedelsiz temlik etmesi.[(5)]

d. Birine bir davranışı, bir eylemi öğüt tarzında tavsiye etmek demektir.[(6)]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(6) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 22, s. 152;
(7) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.
(8) Kanar, Mehmet. a.g.e.

Vasiyet Etmek

Sözlükte "bitiştirmek, bağlamak; önermek" anlamlarındaki vasiyyet (çoğulu vesâyâ) fıkıhta kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder. Ölüme bağlı bu işlemi yapan kişiye mûsî, vasiyetten yararlanacak kişiye veya hayır cihetine mûsâ leh, vasiyet konusu mal veya menfaate mûsâ bih denir. Vasiyet bazan "mûsâ bih" anlamında da kullanılır. Ayrıca vasiyet yanında vesâyet de "bir başkasından kişinin hayatında veya ölümünden sonra bir şey yapmasını istemek" anlamına gelmekle birlikte daha sonra bu kelimelerin ölüm sonrasında "bir şeyin yapılmasını isteme" mânasındaki kullanımı yaygın hale gelmiştir (İbn Âşûr, II, 147).

Fakihler vasiyeti ölümden sonrasına dayalı teberruda bulunmaya, vesâyeti ise "kişinin küçük çocuklarını koruyup gözetmek veya vasiyetlerini yerine getirmek üzere bir vasî tayin etmesi" anlamına tahsis etmişlerdir (Şirbînî, III, 52). Vasiyetin kaydedildiği belgeye *vasiyetnâme* denir.

Eskiden beri bütün toplumlarda ve hukuk sistemlerinde görülen bir hukukî işlem türünü belirten vasiyet, mülkiyet hakkının kaybedildiği bir zamana bağlı şekilde malda yapılan tasarruf olması yönüyle genel prensipler açısından bir istisna teşkil eder. Ancak tasarrufun başlangıç anı yönünden kişinin hayatta iken kendi malında serbestçe tasarrufta bulunmasına benzediği ve mülkiyet hakkının tabii bir neticesi görüldüğü içindir ki hemen her hukuk düzeninde vasiyetin meşruluğu kabul edilmiş, getirilen bazı sınırlamalarla fertlerin temel haklarının ve kamu düzeninin korunması hedeflenmiştir. Aynı şekilde İslâm'da da insanların dünyevî ve uhrevî ihtiyaçları gözetilerek vasiyet hakkı tanınmış, ayrıca birtakım kurallar konularak yakınların ve üçüncü şahısların haklarının korunması, kamu düzeninin sağlanması, hak ve ödevler arasında denge kurulması amaçlanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah, amellerinize eklenmek üzere -hayatta iken yaptığınız iyilikler dışında hayırda bulunabilmeniz için- vefatınız sırasında mallarınızın üçte biri üzerinde size tasarruf yetkisi vermiştir" ifadesiyle (İbn Mâce, "Veśâyâ", 5) vasiyetin meşrû kılınış sebebine işaret etmiştir. Vasiyet sayesinde öldükten sonra hayırla yâdedilme, mirasçı olamayan yoksul akrabaları gözetme, hayatta iken iyiliği görülen kimseleri ödüllendirme ve kamu yararına yönelik hizmetlere katkı sağlama gibi amaçlar gerçekleştirilir.

Kur'an'da vasiyetle aynı kökten türeyen fiiller Allah'a nisbet edildiğinde, "Emretti, farz kıldı" (en-Nisâ 4/11; el-En'âm 6/144, 151), başkasına nisbet edildiğinde, "Birine bir şey yapmayı tavsiye etti, öğütledi" (el-Bakara 2/132) anlamına gelir. Beş âyette sekiz yerde geçen vasiyet kelimesi üçünde (el-Bakara 2/180, 240; el-Mâide 5/106) "vasiyet etmek", diğerlerinde ise (en-Nisâ 4/11, 12) "vasiyet konusu mal veya menfaat" mânasında kullanılır. Hukukî bir işlem olarak vasiyetten söz eden âyetlerin bir kısmında vasiyetin yerine getirilmesi gerektiği, değiştirilmesinin büyük bir vebal sayıldığı vurgulanırken (el-Bakara 2/ 181) bazılarında mirasın ölenin borçları ödenip vasiyeti yerine getirildikten sonra taksim edilmesi ve vasiyet sebebiyle mirasçıların zarara uğratılmaması istenir (en-Nisâ 4/11-12; ayrıca bk. el-Bakara 2/182); vasiyet yapılacağı zaman iki âdil kişinin bulundurulması tavsiye edilir (el-Mâide 5/ 106). Birçok fakih

kişinin anne baba ve yakın akrabalarına, kocanın geride bıraktığı dul karısına vasiyette bulunmasını emreden âyetlerin (el-Bakara 2/180, 240) iddet ve miras âyetleriyle neshedildiği görüşündedir. Bazı fakihlere göre ise vasiyetin vâcip oluşu mirasçı akrabalar hakkında mensuh ise de mirasçılar arasında yer almayan akrabalar hakkında devam etmektedir (Kurtubî, III, 99-100; IV, 203-207).

Hadislerde de vasiyet kelimesi ve türevleri sıkça geçer. Hz. Peygamber müslümanlara vasiyetlerini sağlıklı günlerinde hazırlamalarını öğütlemiş (Buhârî, "Veśâyâ", 1; Müslim, "Vaśiyye", 1), miras payları Allah tarafından belirlenen mirasçılara mal vasiyet edilmemesi gerektiğini bildirmiş (Ebû Dâvûd, "Veśâyâ", 6; Tirmîzî, "Veśâyâ", 5), ayrıca ölümden sonra da faydalanılacak hayır amaçlı teberruları (sadaka-i câriye) teşvik etmekle birlikte mirasçıları varlıklı bırakmanın onları dilenmeye mecbur edecek şekilde muhtaç bırakmaktan daha hayırlı olduğunu ve bundan dolayı en çok terikenin üçte biri kadar vasiyette bulunulabileceğini açıklamıştır (Buhârî, "Veśâyâ", 2; Müslim "Vaśiyye", 5).[1]

(1) DİA; [VASİYET - Abdüsselam Arı] cilt: 42; sayfa: 553

Vasiyetin Çeşitleri

Şer'î hükmü bakımdan vasiyet beş kısma ayrılır.

a) Vâcip olan vasiyet. Zimmetinde bizzat ifa etmekten âciz olduğu borç veya iade edilmesi gereken emanet (vedîa) gibi kul hakları bulunan kimselerin alacaklıların ispata yarayacak delilleri yoksa bu borcun ifası için vasiyette bulunmalarıdır. Aynı şekilde hac, zekât, fidye, kefâret ve nezir gibi yerine getirilememiş Allah hakları için de vasiyet böyledir.

b) Mendup vasiyet. Sevap kazanmak amacıyla mirasçı olamayan yoksul akrabaya veya hayır yollarına vasiyettir.

c) Mubah vasiyet. Sevap kazanma kastı olmaksızın varlıklı insanlara yapılan vasiyetlerdir. Mubah bir vasiyet dinen övülen bir amaçtan dolayı ve sevap kazanmak niyetiyle yapılırsa mendup vasiyete dönüşür.

d) Mekruh vasiyet. Malı mekruh işlerde kullanacağı bilinen kişilere yapılan vasiyettir. Yine malı az, mirasçıları fakir olan kimselerin yapacağı vasiyetler de mekruhtur.

e) Haram vasiyet. Dinen haram sayılan işlere harcanmak üzere veya mirasçılara zarar vermek kastıyla yapılan vasiyetlerdir.

Hukukî vasfı bakımından vasiyet, vasiyet eden açısından bağlayıcı nitelikte taşımayan (gayri lâzım) bir tasarruf olduğundan mûsî hayatta iken dilerse vasiyetini değiştirebilir veya vazgeçebilir. Mûsînin ölümünden sonra vasiyet bağlayıcı (lâzım) hale gelir ve tayin edilmişse vasîye, edilmemişse geride kalan akrabalara vasiyetin gereğini yerine getirmek vâcip olur. Vasiyet teberru niteliğindeki diğer tasarruflardan bazı hususlarda ayrılır. Bunlardan özellikle hibe ile arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Meselâ hibede aranan bir kısım şartlar vasiyette aranmaz; hacr altındaki kişilerin vasiyeti geçerli sayıldığı gibi vasiyet edilen şeyin miktarı ve evsafının mûsâ leh tarafından bilinmesi şartı da yoktur. Öte yandan vasiyetteki, vârise vasiyet edenin malın üçte birini geçmemesi şartı gibi sınırlamalar hibede söz konusu değildir.

Vasiyetin konusu ya mal veya malî yönü bulunan bir iştir. Mûsî tarafından talep edilen iş sevap kazandıran bir amel veya en azından dinen mubah nitelikte bir iş olmalıdır. Câiz sayılmayan bir iş için vasiyette bulunmak câiz olmadığı gibi böyle vasiyetlerin yerine getirilmesi de câiz değildir.

Mülkiyet kazandıran diğer hukukî işlemlerdeki gibi vasiyette de vasiyet konusu mal veya menfaatin mülkiyeti lehinde vasiyet edilen kişiye geçer. Ancak Hanefîler'de ve Şâfiîler'de menfaat vasiyetinin sadece intifa hakkı doğuracağı, mûsâ lehin başkasına temlik gibi bir tasarrufta bulunamayacağı, bu hakkı devredemeyeceği, yine bu hakkın onun mirasçılarına intikal etmeyeceği kabul edilir.[1]

(1) DİA; [VASİYET - Abdüsselam Arı] cilt: 42; sayfa: 553

Vasiyetin Sona Ermesi

a) Mûsînin ölmeden önce açıkça vasiyetten rücû ettiğini beyan etmesi veya mûsâ bihte rücûa delâlet eden bir tasarrufta bulunması. Meselâ vasiyet konusu malın hibe edilmesi, başka bir



şeye dönüştürülmesi, başka bir ad alacak şekilde değiştirilmesi veya tüketilmesi rücûa delâlet eden birer tasarruf sayılır.

b) Mûsâ lehin mûsîden önce ölmesi.

c) Mûsâ lehin veya mirasçılarının mûsînin ölümünden sonra vasiyeti reddetmesi.

d) Belirlenmesi halinde sadece mûsâ bihin, belirlenmemesi durumunda mûsîye ait mal varlığının tamamen helâk olması.

e) Vasiyetten sonra mûsînin uzun süreli akıl hastalığını geçirmesi. Uzun süre Ebû Yûsuf'a göre bir ay, İmam Muhammed'e göre bir yıldır.

Vasiyette bulunmanın belirli hükümleri yanında belli âdâbı vardır. Vasiyet sözlü ve yazılı olarak yapılabilir. Her iki durumda da iki âdil şahit tutulması, vasiyetle ilgili şer'î sınırlamalara riayet edilmesi, vârislere zarar verme niyeti taşınmaması, akrabalık hakları gözetilerek miras alamayan zayıflara vasiyette bulunulması, kişinin kul hakkı veya Allah haklarıyla ilgili ödenecek borçları varsa bunların zikredilmesi, vârislere Allah'a ve resulüne itaatin emredilip güzel ahlâka teşvik edilmesi uygundur. Vasiyetnâmelerin karışıklığa yer bırakmayacak açık ve anlaşılır bir dille kaleme alınması, tarihin ve şahitlerin isimlerinin yazılması, vasiyet konusunun, vasiyet edilen cihetin veya kişinin açıkça belirtilmesi gerekir. Kur'an'da da örneği görülen (el-Bakara 2/132-133), Allah'a iman ve itaat içerikli vasiyetnâmeler İslâm tarihinde ayrı bir literatür meydana getirmiştir. Bu çerçevede birçok ünlü âlim vasiyetnâme yazdığı gibi ölüm anında gerçekleştirilen vasiyetleri derleyen çalışmalar da yapılmıştır. Bir vasiyetnâme türü de siyasî vasiyetnâmelerdir; bunlar özellikle hânedan yönetimlerinde bir sonraki devlet başkanlarının belirlenmesinde büyük önem arzetmiştir. Ayrıca bazı vasiyetnâmeler devletin genel stratejisi ve hedeflerini belirleyen siyasî belgeler olarak önem taşır.

Vasiyet, klasik fıkıh eserlerinde ayrı bölümler halinde işlenmesinin yanı sıra ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ihtiyaç ve uygulamalar sebebiyle çeşitli eserlere de konu olmuştur. Erken dönemlerde ölüme bağlı köle âzadının mahiyeti ve hükmü tartışılmış, bunun bir tür vasiyet sayılıp sayılmadığı üzerinde durulmuş ve fıkıh eserlerinde bu konuya müstakil bölümler ayrılmıştır. Daha sonraki dönemlerde İbn Âbidîn'in Şifâ'ü'l-'alîl adlı risâlesinde görüldüğü gibi ortaya çıkan yeni meseleleri veya sorulan fetvaları ele alan risâleler yazılmıştır.

Günümüzde bu bağlamda gündeme gelen yeni tartışmaların başında dede yetimleriyle ilgili "*vâcip vasiyet*" diye bilinen konu gelir.

Akrabaya vasiyeti emreden âyetin (el-Bakara 2/180) hükmünün neshedilmediği yolundaki azınlık görüşüne dayanan bu yaklaşım, mükelleflere yönelik bu vasiyet emrinin onların iradesine bırakılmayıp kanunen düzenlenmesini öngörmüş, bu çerçevede birçok İslâm ülkesinde anne ve babaları dede ve ninelerinden önce ölen torunlara anne ve babalarının miras paylarının veya mirasın üçte birini geçmeyecek kadar bir miktarın yahut benzeri bir payın vasiyet olarak verilmesini düzenleyen hükümler konulmuş, mûsînin kendi isteğiyle yaptığı her türlü vasiyet ise "*ihtiyarî vasiyet*" diye adlandırılmıştır.

Ancak başta Muhammed M. Şelebî olmak üzere çeşitli âlimlerce bu düzenlemenin mahiyet itibariyle fıkıhtaki vasiyetten önemli farklılıklar içerdiği, ayrıca diğer mirasçılar için daha önce öngörülemeyen bazı haksızlıklara yol açtığı ileri sürülmüş ve bu çerçevede çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır (Azîzî, s. 114-143). Benzer çağdaş tartışma konuları arasında organ bağışının vasiyet edilmesi, Batı'da tedaviyi red hakkı ve ötenaziyle ilgili olarak gündeme gelen "maraz-ı mevt haline dair vasiyet" meselesi (Ebrahim, s. 195-208), mirastan mahrum bırakma yahut vârise vasiyet gibi, kanunlardan veya âdetlerden kaynaklanan vasiyet uygulamaları sayılabilir.(1)

(1) DİA; [VASİYET - Abdüsselam Arı] cilt: 42; sayfa: 553

Vasiyetin Şartları

Vasiyet, hukukî işlemler içinde şartları bakımından çerçevesi en geniş işlemlerden biridir, bununla birlikte yine de bazı şartlar aranmıştır.

a) Mûsîde aranan şartlar:

1. Mûsînin teberru ehliyetine sahip bulunması gerekir. Akıl hastaları ile küçükler teberru ehliyetine sahip değildir. Hanefîler'e ve Şâfiîler'de kuvvetli olan görüşe göre bulûğ şartı aranır; Mâlikîler ve

Hanbelîler'de ise on yaşını geçmiş mümeyyiz küçüğün vasiyeti geçerli kabul edilir. Öte yandan sefihin yapacağı vasiyet de tamamen kendi yararına bir tasarruf şeklinde değerlendirilmiş ve bütün mezheplerce geçerli sayılmıştır; ancak Hanefîler'den İmâmeyn vasiyetin hayır işlerine yönelik olması şartını aramıştır. Hanefîler'e ve Şâfiîler'de bir görüşe göre haram yolla sarhoş olan kişinin yapacağı vasiyet geçerli kabul edilirken Hanbelîler'e ve Mâlikîler'e göre temyiz gücünü kaybedecek ölçüde sarhoş bulunanların vasiyeti geçersizdir.

2. Vasiyet rıza ile yapılmış olmalıdır. Tehdit altında, ciddiyetsizlik veya yanlışlıkla yapılan vasiyet geçerli değildir.

3. Mûsînin terikenin tamamını kapsayan borcu bulunmamalıdır. Zira terikeden yapılacak harcama ölen kişinin kefen ve cenaze masraflarının karşılanması, kul borçlarının ödenmesi ve vasiyetlerinin yerine getirilmesi şeklinde bir sıra takip eder. Geriye kalan mal mirasçılarına paylarına göre dağıtılır. Buna göre terikenin tamamı, sıra vasiyete gelmeden önce harcanacağı için vasiyete bir şey kalmaz. Ancak alacaklılar mûsîyi borçtan ibra eder veya vasiyete onay verirlerse vasiyet geçerli sayılır.

b) Mûsâ lehte aranan şartlar:

1. Mûsâ leh gerçek kişi ise vasiyet yapılırken ve mûsînin ölümü sırasında mevcut olmalıdır. Bu iki vakitten birinde hayatta bulunmayanlara yapılan vasiyet geçersizdir. Cenin bazı âlimlere göre vasiyetin yapılışı, bazılarına göre mûsînin ölümü sırasında ana karnında mevcutsa lehine yapılan vasiyet geçerli kabul edilir. Ceninin varlığı, vasiyetin yapılışından veya mûsînin ölümünden itibaren normal hamilelik ve doğum süresinde canlı olarak doğması ile bilinir. Mâlikîler, henüz mevcut olmayıp ileride meydana gelecek ceninle mûsînin öldüğünü bildiği kimseye vasiyetini geçerli, öldüğünü bilmediği kimseye vasiyetini bâtıl sayarlar.

2. Din farkı vasiyete engel değildir; ancak Hanefîler ve Mâlikîler ülke farkını vasiyete engel görmüş, bir müslüman veya zimmînin bir harbîye vasiyetini geçersiz kabul etmiştir, bunun aksi ise câiz görülmüştür.

3. Mûsâ leh bir karîne yardımıyla belirlenebilir olmalıdır.

4. Mûsâ leh mûsînin mirasçıları arasında yer almamalıdır. Bir mirasçıya yapılan vasiyet akrabalık ilişkilerine zarar vereceği için fakihlerin çoğu bu tür vasiyeti mevkuf kabul eder; buna göre mûsî öldükten sonra diğer mirasçılar onaylarsa vasiyet nâfiz, reddederse bâtıl sayılır. Mûsâ lehin mirasçı olup olmadığı vasiyetin yapıldığı zamana değil mûsînin öldüğü zamana bakılarak belirlenir. Vasiyet sırasında mirasçı olmayan bir kişi mûsînin ölümünde mirasçı olmuşsa ona vasiyet câiz değildir; vasiyetin yapıldığı esnada mirasçı mûsînin ölümü sırasında miras alamayacak duruma düşmüşse ona vasiyet câizdir. Ayrıca vasiyete onay verecek mirasçıların teberru ehliyetini taşımaları gerekir. Teberru ehliyeti bulunmayanların verecekleri onay hukuken geçersizdir. Mâlikîler'de kuvvetli (Nefrâvî, II, 218), Hanbelî ve Şâfiîler'de zayıf olan bir görüşe göre mirasçıya yapılan vasiyet bâtıl sayıldığından diğer mirasçılar onay verdikleri takdirde bu, vasiyetin yerine getirilmesi değil onların mûsâ lehe bir bağışı kabul edilir.

5. Mûsâ leh mûsîyi cinayeten öldürmemiş olmalıdır. Mûsâ lehin henüz zamanı gelmeden önce hakkına kavuşmak için mûsîyi öldürmesi halinde aslî ceza yanında lehine yapılmış vasiyetten de yoksun bırakılır. Ancak Hanefîler'in çoğuna göre bu vasiyet mevkuftur, mirasçılar onaylarsa geçerli sayılır. Mâlikîler'e, bazı Hanbelîler'e ve Şâfiîler'de kuvvetli görüşe göre vasiyet sahih, Ebû Yûsuf ve diğer fakihlere göre ise bâtıldır.

c) Mûsâ bihte aranan şartlar:

1. Mûsâ bih mal olmalıdır. Fakihlerin çoğu tarafından mal sayılan menfaatle gelecekte tahakkuk etmesi beklenen bir mal da vasiyet konusu edilebilir. Meselâ bir evde oturma, tarladan çıkacak mahsul, gebe bir hayvanın doğacak yavrusu vasiyet edilebilir (Kâsânî, VII, 354).

2. Mûsî ve mûsâ lehin dinlerine göre mûsâ bih mütekavvim (yararlanılması câiz) olmalıdır. Bu sebeple şarap ve domuz gibi haram bir nesneyi bir müslüman vasiyet edemeyeceği gibi ona da vasiyet edilemez. Ancak gayri müslim diğer bir gayri müslime bunları vasiyet edebilir.

3. Mûsînin mirasçısı varsa mûsâ bih terikenin üçte birinden fazla olmamalıdır. Üçte bir hesap edilirken vasiyetin yapıldığı zamanki değil mûsînin öl-



düğü andaki mevcut mala bakılır. Fakihlerin çoğuna göre üçte biri aşan kısımda vasiyet mevkuftur, mûsînin ölümünden sonra ve mirasçıların onayı ile nâfiz hale gelir. Şâfiîler'de üçte birden fazla miktarda vasiyet yapılması halinde vasiyetin üçte birlik kısımda sahih, fazlasında bâtıl olduğu şeklinde ikinci bir görüş daha vardır. Hanefîler mirasçısı bulunmayan bir kimsenin bütün malını vasiyet etmesini câiz görürken (a.g.e., VII, 370) Mâlikîler ve bir görüşlerinde Şâfiîler, üçte biri aşan miktardaki vasiyeti bâtıl kabul edip fazlalığın beytülmâle intikal etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[1]

(1) DİA; [VASİYET - Abdüsselam Arı] cilt: 42; sayfa: 553

Vasiyetin Unsurları

Fakihlerin çoğunluğuna göre vasiyetin unsurları mûsî, mûsâ leh, mûsâ bih ve irade beyanından ibarettir.

Hanefîler ise vasiyetin kurucu unsurunun sadece irade beyanı olduğu görüşündedir (Kâsânî, VII, 331-332).

Bütün fakihlere göre vasiyet "fakirler" veya "talebeler" gibi ismen ve şahsen belirlenmemiş bir zümreye yahut kabul beyanında bulunması tasavvur edilemeyen hayır yollarına yapılırsa yalnız mûsînin icabı ile kurulur onun rücû etmeksizin ölümü ile tamamlanır (İbn Kudâme, VIII, 418). Ancak belirli kişilere yapılan vasiyetin tek taraflı mı yoksa iki taraflı mı olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır.

Bazı fakihlere göre vasiyet, mûsînin icabı ve onun vefatından sonra beyan edilmek şartıyla mûsâ lehin kabulüyle meydana gelen iki taraflı bir hukukî işlemdir. Mûsâ leh kabul ederse vasiyet kurulur, kabul etmezse bâtıl sayılır. Bu konuda vasiyetin diğer iki taraflı hukukî işlemlerden farkı yoktur.

Şâfiî ve Mâlikîler'de meşhur olan görüşe göre kabul vasiyetin kurucu unsuru değil nefâz şartıdır. Hanefîler'de de kabulün nefâz veya lüzum şartı kabul edildiği şeklinde bir görüş vardır.

Hanefîler'den Züfer ise vasiyeti tek taraflı bir işlem olarak görür ve sadece icabı kurucu unsur sayar. Mûsâ lehin kabul beyanında bulunmadan ölmesi durumunda fakihlerin çoğunluğuna göre vasiyet bâtıl değildir. Hanefîler mûsâ lehin ölümüyle reddetme ihtimalinin ortadan kalkmasını delâleten kabul saymış ve bu tür bir vasiyeti istihsânen sahih kabul etmiştir (Kâsânî, VII, 332).

Diğer mezheplere göre ise vasiyeti kabul veya red hakkı mûsâ lehin mirasçılarına geçer. Kabul ettikleri takdirde mülkiyetin kendilerine vasiyet olarak doğrudan mı yoksa mûsâ lehten miras yoluyla mı geçeceği tartışmalıdır. Bu görüş ayrılığı, mûsâ lehin borçlarının ödenip ödenmemesi ve vasiyetlerinin yerine getirilip getirilmemesi açısından önemlidir.[1]

(1) DİA; [VASİYET - Abdüsselam Arı] cilt: 42; sayfa: 553

Vasiyetname

Bir kişinin ölümünden sonra yapılmasını arzu ettiği dileklerin yazıldığı manzum veya mensur eser.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vasiyy-i Gurema

Borçları, bıraktığı mirastan fazla olan borçlu ölünün, terekesinden, borcunu ödemek üzere, yargıç tarafından tayin olunan vasi insana denir.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 22, s. 152;

(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Vasiyy-i Muhtar

Bir kişi tarafından vefatını müteakip terekesini veya diğer işlerini tasarruf etmek üzere tayin edilen vasi.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Vasiyyet Bi'l-Hac

Bir kimsenin ölümünden sonra kendi yerine hacca gidilmesi için yaptığı vasiyet.[1][2]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vatan

Bir kimsenin doğduğu ve yaşadığı, siyasal ve duygusal yönden bağlı olduğu toprak parçasını; ru-

hun özlemini duyduğu asıl ve gerçek âlemi ifade eden sosyoloji, siyaset ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "yerleşmek, bir yeri yurt edinmek, kendini bir şeye alıştırmak" anlamındaki vatn kökünden türeyen vatan klasik sözlüklerde ve edebî metinlerde "kişinin doğduğu, yerleştiği, barındığı ve yaşadığı yer" mânasına gelir. Aynı veya yakın anlamda mevtın da (çoğulu mevâtın) kullanılır. İnsanın bir amaçla yerleştiği yer onun mevtınıdır. Îtân ve tavattun "bir yeri vatan edinmek" demektir (İbn Düreyd, III, 119; Fîrûzâbâdî, Ḳāmûsü'l-muhît, "vtn" md.; Lisânü'l-'Arab, "vtn" md.).

Arapça'da beled ve dâr, Türkçe'de yurt, ülke ile il, ev kelimeleri de "vatan" mânasında kullanılır. Cürcânî iki türlü vatandan bahseder. Kişinin doğduğu yere ve yaşadığı ülkeye "vatan-ı aslî", on beş gün veya daha fazla bir süre kalmak üzere gittiği yere "vatan-ı ikāmet" denir (et-Ta'rîfât, "vtn" md.).

Tehânevî'nin bildirdiğine göre vatan-ı aslîye "vatan-ı ehlî, vatan-ı fıtrat, vatan-ı karâr" adı da verilir. Vatan-ı ikāmet için "vatan-ı sefer, vatan-ı müsteâr, vatan-ı hâdis" terkipleri de geçer. Tehânevî ayrıca "vatan-ı süknâ"dan söz eder ki bu on beş günden daha az kalmaya niyet edilerek gidilen yerdir (Keşşâf, II, 1529-1530).

Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette geçen mevâtın Bedir'de, Huneyn'de ve bu ikisi arasında meydana gelen gazvelerde müslüman ordularının karargâhını ve savaş alanlarını ifade eder (et-Tevbe 9/25; bk. Şevkânî, II, 396).

Ayrıca beled ve çoğulu bilâd "ülke" mânasında, dâr ve çoğulu diyâr hem "âhiret yurdu" hem "dünya yurdu, ülke, vatan" mânasında geçer. Bazı âyetlerde haksız yere yurtlarından çıkarılan veya çıkarılmayı hak edenlerden bahsedilirken, geçmiş kavimlerin işledikleri kötülükler yüzünden ülkelerinin büyük felâketlere uğradığı anlatılırken diyâr kelimesi kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "bld", "dvr" md.leri).

Hadislerde de vatan ve mevtın kelimeleri uzun veya kısa süreyle yerleşilen mekânı anlatır. Aynı kökten türeyen fiiller "bir yere yerleşmek, karar kılmak; bir amacı, bir niyeti içine yerleştirmek, kafasına koymak, bir davranışı karakter haline getirmek" mânalarında geçer (Wensinck, el-Mu'cem, "vtn" md.).

Dâr ve beled kelimelerine Kur'an'daki mânalarıyla hadislerde de sıkça rastlanır (a.g.e., "bld", "dvr", "vtn" md.leri). Bir hadiste vatan bilâd ile, diğer bir hadiste dâr ile birlikte insanların yerleştiği, yaşadığı yeri belirtmek üzere kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 75, "İmâre", 36).

Tarihî ve edebî kaynaklarda insanlar için vatanın önemine, vatan sevgisi ve hasretine dair literatüre geniş yer verilmiştir.

Bu türde eser yazan ilk müelliflerden **Câhiz**, el-hanîn ile'l-evtân başlıklı risâlesinde (Resâ'il, II, 379-412) vatan sevgisiyle vatan hasretinin insanda doğuştan gelen köklü bir duygu olduğunu söyler. Bu sebeple, "Vatanında sıkıntı çekmen gurbette bolluk içinde yaşamadan daha iyidir" denilmiştir. Câhiz insanların vatanlarını rızıklarından daha çok önemsediklerini belirtir. Kurak, verimsiz bir ülkede yaşayanlar daha zengin ülkelere gitseler yine de vatanlarını özlerler. Vatan sevgisinin doğuştan geldiği yönündeki fikrini desteklemek amacıyla bazı âyetlerden örnekler veren Câhiz'e göre, "Eğer onlara, 'Kendinizi öldürün' yahut, 'Yurtlarınızdan çıkın' diye emretmiş olsaydık içlerinden ancak çok az kısmı bunu yapardı" meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/66) can sevgisiyle vatan sevgisi eşit tutulmuştur.

Câhiz müslümanların, yurtlarından sürülüp çocuklarından koparılmasını savaş sebebi saydıklarına dair âyeti de (el-Bakara 2/246) vatan sevgisinin insanlarda köklü bir duygu olduğuna kanıt gösterir.

Hz. İbrâhim eşi Hâcer ile oğlu İsmâil'i Mekke topraklarında bırakırken, "Rabbimiz! Neslimin bir parçasını senin Beytülharâm'ının yanında verimsiz bir vadiye yerleştirdim" demiş (İbrâhîm 14/37), Allah da onların Mekke'yi vatan edinmesine rıza göstermiştir.

Yine Câhiz'e göre vatan sevgisini ortaya koyan en güçlü delil Hz. Yûsuf'un, cenazesinin ataları Ya'kūb, İshak ve İbrâhim'in ülkesine taşınmasını vasiyet etmesidir.

Ülkelerin mâmur hale gelmesini sağlayan vatan sevgisidir. Nitekim Hz. Ömer'in, "Allah ülkeleri vatan sevgisi sayesinde mâmur etti" dediği rivayet edilir. Bütün fâtihler vatanlarını özler, hiçbir yeri doğdukları topraklara tercih etmezler. Araplar da



kendi ülkelerinde darlık ve yoksulluk içinde yaşamalarına rağmen yine de ayrıldıklarında vatan hasreti çekmişlerdir.

İsrâiloğulları'nın gurbette ölen yakınlarını Kudüs'e naklettikleri söylenir (a.g.e., II, 386-411).

Câhiz'in, Menâḳıbü (Feżâ'ilü)'t-Türk başlıklı risâlesinde de belirttiği üzere vatan duygusu bütün insanlara şâmil ve her bölgede etkilidir, ancak bu duygu Türkler'de her milletten daha güçlü ve köklüdür (a.g.e., I, 63, 64-65).

Tarihçi ve edebiyatçı **İbn Münkız**'ın el-Menâzil ve'd-diyâr adlı eserinde vatanla ilgili manzum ve mensur literatüre ayrı bir bölüm ayrılmıştır (II, 3-32).

Burada kaydedildiğine göre dünya saltanatını terkedip zühd ve riyâzete yönelen İbrâhim b. Edhem, "Dünyaya sırt çevirdiğimden beri hiçbir şey bana vatan hasretinden daha ağır gelmedi" demiştir (a.g.e., II, 3). Ancak bu konuda farklı görüşler de vardır. Meselâ şair Buhtürî, İbn Münkız'ın aktardığı bir şiirinde şunları söyler: "Uzaklarda da olsa bir yerde geçimini sağlamışsan vatanım diye yanıp tutuşma. Ülke ülkeye benzer. En iyi ülke sıkıntılarını giderdiğin yerdir."

Geçim derdini vatan hasretinden önemli görenler de vardır. Bunlardan biri, "Hangi soylu insan vatanı aklına getirir, hayat onu dertlere boğmuşsa?" diye sorar (a.g.e., II, 27, 30).

Vatan kelimesinin İslâm dünyasında bugünkü siyasal-sosyolojik içeriği kazanması Batı kaynaklı ulus-devlet fikrinin tesiriyle XIX. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmıştır.

Osmanlı ülkesinin parçalanıp müslüman topraklarının saldırılara ve işgallere uğramaya başladığı bu dönemde vatan, vatanseverlik, vatan savunması gibi kavramlar İslâm toplumlarının siyaset, eğitim, edebiyat, askerlik, ekonomi, ahlâk, din gibi alanlara dair literatüründe geniş yer tutmuştur. Her ne kadar Ahmed Cevdet Paşa gibi ilim ve fikir adamları, "bizim kültürümüzde vatan kavramının dar kapsamlı olup bütün ülkeyi kuşatmadığını, bu kavramın askerleri savaşa teşvikte yetersiz kalacağını, bunun yerine gayret-i dîniyyenin daha etkili olacağını" ileri sürmüşse de (Ma'rûzât, s. 114) başta Nâmık Kemal olmak üzere Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğuna göre vatan kavramı giderek güçlenen bir enerji kaynağıdır.

Özellikle ilk zamanlarda, "Vatan sevgisi imandandır" hadisinin -zayıf veya mevzû olduğu kabul edilmesine rağmen (Abdülmüteâl M. el-Cebrî, s. 98)- müslüman toplumlarında vatandaşlık duygusu ve milliyetçilik ideolojisinin güçlendirilmesi için kullanıldığı görülmektedir.(...)[1]

(1) DİA; [VATAN - Mustafa Çağrıcı] cilt: 42; sayfa: 564

Vatan Tasavvuru

Tasavvuf literatüründe vatan kelimesi coğrafî anlamıyla tanımlansa da kavramın maddî alandan mânevî alana taşındığı görülür.

Serrâc'ın, "Hangi vatan daha iyidir?" sorusuna bir hakîme atfen kaydettiği, "İhtiyaçlarını aradığında bulduğun yerdir" şeklindeki cevapla bizzat kendisinin, "Vatan kişinin rahata erdiği ve karar kıldığı yerdir" ifadesi geleneksel vatan tanımını hatırlatır. Ancak Serrâc bu sözlerin devamında Ebü'l-Hasan en-Nûrî'nin, "Görmez misin, O beni nasıl vatanımdan koparıp yollara düşürdü" diye başlayan ve Allah aşkının ruhunu kararsız hale getirdiğini anlatan şiiri üzerine yaptığı açıklamalarla vatan kavramını mânevî alana kaydırır.

Burada Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin, "İman yakīnden üstündür; çünkü iman vatanât, yakīn hatarâttır" dediği nakledilir. Bu ifadede "vatanât" sağlam ve kesin biçimde yerleşmiş durumları, "hatarât" ise zihne (hâtır) gelen değişken doğuşları ifade eder (el-Lüma', s. 367-369).

Sülemî'nin naklettiğine göre Ali b. Sehl iman yerine huzur kelimesini kullanarak Dârânî'nin sözlerini tekrar etmiş (Tabaḳāt, s. 234), yine Sülemî'nin anlattığına göre Dârânî gibi Ebû Amr ed-Dımaşḳī de vatanât halinin hatarât halinden üstün olduğunu söylemiştir. Çünkü zihne doğan şeyler (havâtır) parlar ve söner, vatanât ise bir defa belirince sabit kalır ve kesinleşir. Kuruntular havâtırdan kaynaklanır; zira kuruntu sahibi zihnine doğan şeylerin sürekli kalacağını zanneder, vatanât sahibinin ise bir davası yoktur (a.g.e., s. 278).

Ayrıca sûfîler hayatın geçiciliğini vurgulayan, dünyayı bir garip veya yolcu gibi yaşamaya teşvik eden hadislere dayanarak ruhun bu dünyada gurbette bulunduğunu, asıl vatanının kopup geldiği ruhlar

âlemi olduğunu düşünmüş ve bu vatana kavuşmanın özlemi içinde yaşamaya çalışmıştır.[1]

(1) DİA; [VATAN - Mustafa Çağrıcı] cilt: 42; sayfa: 564

Vatan-i Asli

a. Asıl Vatan.

b. Ruhlar âlemine kinayedir. Aynı şekilde melekût âlemine de işarettir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Vazime

Cenaze sonrasında yoksullara verilen yemek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Veda-i Mülk-i Vücûd

Varlık ülkesine veda etmek, ölmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vedâ Hutbesi

Hz. Peygamber'in Vedâ haccında okuduğu hutbeler.

Resûl-i Ekrem Vedâ haccı (10/632) sırasında Arafat, Mina ve Akabe gibi yerlerde ashaba hitap etmiş ve kısa, veciz bir şekilde tavsiyelerde bulunmuştur.

Bu hitabeler, Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn (II, 31-33) adlı eseri başta olmak üzere bazı tarih kitaplarında derlenerek uzunca bir Vedâ hutbesi metni teşkil edilmiştir.

"Hutbetü'l-vedâ" ifadesini ilk defa Câhiz kullanmış, bu ifade daha sonraki müelliflerce de benimsenmiştir.

Resûlullah'ın arefe günü Arafat'ta irat ettiği ilk hutbe Cübeyr b. Mut'im, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîler tarafından nakledilmiştir.

Câbir b. Abdullah'ın anlatımına göre Hz. Peygamber Arafat'a gelince Nemire'de kendisi için kurulan çadıra yerleşmiş, güneş batıya doğru kayınca devesiyle vadinin ortasına gelmiş ve deve üzerinde ashaba hitap etmiş, Rebîa b. Ümeyye b. Halef adlı sahâbî de söylediklerini tekrarlamıştır.

Süleyman b. Amr b. Ahvas, Ebû Bekre ve İbn Abbas'ın naklettiklerine göre Resûl-i Ekrem bayramın birinci günü Mina'da da halka hitap etmiştir. İbn Abbas'ın hutbeyi naklettikten sonra, "Allah'a yemin ederim ki bu sözler Resûlullah'ın ümmetine vasiyetidir; burada hazır bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin" şeklindeki sözleri manidardır.

Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber yine bayramın birinci günü şeytan taşlama yerlerine gittiğinde halka tekrar hitap etmiştir.

Bayramın ikinci veya üçüncü günlerinde aynı mevkide irat ettiği hutbeyi Abdullah b. Ömer, tâbiînden Ebû Nadre ve Ebû Hürre er-Rekkâşî amcasından naklen anlatmaktadır. İbn Ömer'in bu rivayetine göre Nasr sûresi Vedâ haccı esnasında Mina'da teşrîk günlerinin birinde nâzil olmuş, Resûlullah bunun vedalaşma anlamına geldiğini anlamış, devesine binerek Akabe'ye gelmiş, sahâbîler onun etrafında toplanınca tekrar bir hutbe irat etmiştir.

Bazı rivayetlerde ise hitabelerin zamanı verilmemektedir. Muhtemelen yine bayram günlerinde Mina'da gerçekleşen hemen hemen aynı içerikteki bir hitabeyi de Amr b. Hârice ile Ebû Ümâme el-Bâhilî nakletmiştir.

Hz. Peygamber'in bu hutbelerinde söylediği sözler âdeta bir vedalaşma gibidir. Orada bulunanların şahsında bütün ümmetine mesajlar veren Resûlullah, hitabelerinin sonunda ashaba Allah'ın kendisine verdiği tebliğ görevini yerine getirip getirmediğini sormuş ve "evet" cevabını alınca, "Tebliğ ettim Allahım, şahit ol!" demiştir.

Resûl-i Ekrem'in birkaç yerde yaptığı bu konuşmalarda soru-cevap tarzını kullandığı, çok kalabalık olan cemaatten birçoğunun duyması için aynı sözleri tekrar tekrar söylediği anlaşılmaktadır. Konuşmaların sonunda tebliğini ulaştırdığını onaylatması iletişim açısından ayrı bir önem arzetmektedir.

Hutbe metinlerinde görülen farklılıkların mâna ile rivayet edilmesinden, râvi tasarruflarından veya mezhep faktöründen kaynaklandığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in miras olarak bıraktığı şeyin rivayetlere Kur'an veya Kur'an ve Sünnet yahut Kur'an ve Ehl-i beyt şeklinde yansımasıyla



ilgili ihtilâf bu şekilde açıklanabilir. Ayrıca hadis usulüne göre ferd, garîb, hatta şâz kalan bazı rivayetler de söz konusudur.

Vedâ hutbelerinde bütün insanlara yönelik evrensel mesajlar olduğu gibi kul haklarını ilgilendiren konular da ele alınmıştır. Dolayısıyla Vedâ hutbesinin alternatif bir insan hakları beyannâmesi niteliğinde sayılması isabetli olmamakla birlikte Allah'ın affetmeyeceği iki günahtan biri olan kul hakkına büyük önem vermesi dikkat çekicidir.

Resûlullah Vedâ hutbelerinde *can ve mal dokunulmazlığı*, Câhiliye âdetlerinden olan *ribânın ve kan davalarının kaldırılması, suçun şahsîliği*, *karı-koca arasındaki haklar ve sorumluluklar*, *çocuğun babasından başkasına nisbet edilmemesi*, *müslüman kardeşliği*, *müslümanların birbiriyle savaşmaması*, *emanetlerin sahiplerine iade edilmesi* gibi doğrudan kul hakkını ilgilendiren hususlar yanında kendisinin son peygamber olması, ümmetine miras olarak Allah'ın kitabını ve sünnetini bırakması gibi temel esaslara vurgu yapmıştır.(...).

Güvenilir kaynaklardaki rivayetlerden derlenen Vedâ hutbeleri metni ana hatlarıyla şöyledir: Hz. Peygamber Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle buyurdu:

"Ey insanlar! Bilmiyorum, belki de bugünden sonra burada sizinle bir daha buluşamayacağım. Allah'ın rahmeti bugün sözümü işitip onu iyice kavrayanların üzerine olsun! Benim bu sözlerimi burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsin. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder.

Ey insanlar! Biliniz ki **rabbiniz birdir, atanız da birdir**. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ iledir.

Biliniz ki bu şehriniz Mekke, bugününüz arefe ve bu ayınız zilhicce nasıl mukaddes ve dokunulmaz ise **mallarınız ve canlarınız** da aynı şekilde dokunulmazdır. Câhiliye devrindeki her türlü ribâ kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Fakat ana paranız sizindir. Ne haksızlık edin ne de haksızlığa uğrayın. Kaldırdığım ilk faiz amcam Abbas b. Abdülmuttalib'in faizidir. Câhiliye devrinin kan davaları da kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası akrabalarımdan Rebîa b. Hâris b. Abdülmuttalib'in oğlu Âmir'in kan davasıdır.

Ey insanlar! **Kadınların haklarına** riayet etmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Onların namus ve iffetini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız iffet ve namuslarını korumalarıdır. Kadınların sizin üzerinizdeki hakları geleneklere uygun biçimde yiyecek ve giyeceklerini sağlamanızdır. Kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara en iyi şekilde davranın.

Ashabım! Bugün şeytan sizin şu topraklarınızda yeniden saltanat ve nüfuz kurma ümidini ebediyen kaybetmiştir. Fakat size yasakladığım şeyler dışında küçük gördüğünüz şeylerde şeytana uyarsanız bu da onu sevindirir ve cesaret verir. Sözümü iyi dinleyin ve belleyin. Müslüman müslümanın kardeşidir. Bir müslümanın malı rızası olmadan diğer bir müslümana helâl olmaz. Sakın zulmetmeyin.

Herkes ancak kendi işlediği suçtan sorumludur. Baba oğlunun, oğul da babasının suçundan sorumlu tutulamaz.

Allah her vârisin mirastan payını tayin etmiştir. Artık bir vârisin diğer mirasçıları mahrum edecek şekilde vasiyette bulunulması helâl değildir.

Çocuklar babalarından başkasına nisbet edilemez.

Ödünç alınan şeyler sahibine geri verilmelidir. Yararlanılmak üzere alınan şeyler de sahiplerine iade edilmelidir. Borçlar ödenmelidir. Birinin borcunu üstlenen kefil de o borcu ödemelidir. Kimin yanında bir emanet varsa onu sahibine iade etsin.

Rabbiniz olan Allah'tan sakının, O'na kulluk edin. Beş vakit namazınızı kılın. Ramazan ayında oruç tutun, hac ibadetini yerine getirin, mallarınızın zekâtını gönül hoşluğuyla verin.

Yöneticilerinize **Allah'ın kitabına uydukları sürece** itaat edin ve böylece rabbinizin cennetine girin.

Benden sonra küfre ve sapkınlığa düşüp birbirinizin boynunu vurmayın. Benden sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir.

Ey müminler! Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sımsıkı sarıldığınız takdirde bir daha asla

yolunuzu şaşırmazsınız. Bunlar **Allah'ın kitabı Kur'an'la peygamberinin sünnetidir** (veya Ehl-i beyti).

Daha sonra Resûlullah, "Ey insanlar! Yarın beni sizden soracaklar. O zaman ne diyeceksiniz?" deyince ashap, "Allah'ın risâletini tebliğ ettin, görevini yaptın, bize nasihatte bulundun diye şahitlik ederiz" dediler. Bunun üzerine Resûlullah şehâdet parmağını semaya doğru kaldırdı, sonra da insanlara doğru çevirip indirerek, "Şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab!" dedi. (Müsned, VII, 307, 330, 376; Buhârî, "hac", 132, "Megâzî", 78; Müslim, "hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, 61; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 10; İbn Mâce, "Menâsik", 76, 84; Vâkıdî, III, 1103, 1110-1111; İbn Hişâm, IV, 259-261; İbn Sa'd, II, 183-186; Câhiz, II, 31-33; Taberî, III, 150-152; ayrıca bk. Gökalp, s. 35-96).

Vedâ hutbeleriyle ilgili muhtelif çalışmalar yapılmıştır.[1]

(1) DİA; [VEDÂ HUTBESİ - Bünyamin Erul] cilt: 42; sayfa: 592

Vefa Baba Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 654

Vefaiyye

Şazeli tarikatı şubelerinden biri. Kurucusu Muhammed Vefa'dır.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Vefat

Ölüm, ölme.[1][2][3][4][5][6]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kanar, Mehmet. a.g.e.
(5) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.
(6) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.

Vefat Etmek

Ölmek.[1][2][3][4][5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kanar, Mehmet. a.g.e.
(5) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.

Vefat İlmühaberi

Ölüm belgesi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Vefeyat-Vefiyat

a. Vefatlar, ölümler.[1][2][3]

b. Çeşitli ünlü kişilerin ölüm tarihlerini ihtiva eden kitap.[3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.

Vefk

a. Miras paylarının en küçük ortak adı.[1]

b. Bir kişinin ümit ve emeline uygun dualar, harfler yazılı muhtelif şekilde muska, tılsım.[1][2][3][4]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(4) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Vehb İbn-i Huşeyre (r. a) Türbesi-İstanbul

(1) Pur, Doğan. a.g.e. s. 49

Vehbi Gazi Türbesi-Kastamonu

(1) Kastamonu Vilayet. a.g.e. s. 2

Vehbi Sultan Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Velâü'l-Itk

Azat etme, hürriyete kavuşturma velâsı sebep asebeliği veya efendi ile azat ettiği kölesi arasında bir bağdır. Bu vela, yakınlarından varisi bulun-



mayan azatlı bir köle ölürse, azat eden efendisine veya efendinin asabesine azat ettiği kölenin mirasından alma hakkını kazandırır. Buna hükmi neseb denilir. Azat eden, azat edilene varis olur, fakat azat edilen azat edene olmaz.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 10, s. 324

Velâü'l-Müvâlât

Bu, iki kişi arasında, birisi hata ile bir adam öldürdüğü takdirde diyetini ödemek ve birbirine varis olmak üzere yapılan bir akittir.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 10, s. 324

Velaya

Ermiş kadınlar, kadın veliler.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Velayet

a. Kulun Hakk'a yakınlığı ve Hakk'ın kulu, kulun Hakk'ı dost edinmesi durumu, veli olma, velilik, ermişlik.[1][2][3]

b. Veli ve ermiş olan kimsenin hali ve sıfatı.[3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Velayetnâme

a. Ermişlerin menkıbelerinden, haklarında söylenenlerden bahseden kitap.[1]

b. Tarikat liderlerinin menkıbeleşmiş hayatlarını anlatan eser.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Veli

a. İmanlı kullarının dostu olan, onlara yardım eden, iyi işlerinde başarı nasip eden, sıkıntılarını gideren anlamındaki Esma-i Hüsna'dır.[1][2][7]

b. Velayet makamına ermiş kimse, ermiş,[1] eren, evliya, dost, yar.[1][3][6][7] Cenabı Hakk'a yakınlık mertebesini kazanmış olan seçkin kul, Allah'ın dostu ve sevgili kulu.[2][4] Allah'ın himaye ettiği kimse.[4][8]

c. Velayet hakkına sahip olan kişi.[9] Sahip, bir çocuk veya kadının ister ana babası, ister yakın akrabası, isterse vasisi sıfatı ile işlerine bakan ve durumundan sorumlu olan kimse.[4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Kaya, Doğan. a.g.e.
(6) Albayrak, Nurettin. a.g.e.
(7) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(8) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(9) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Veli Baba ve Anşa Bacı Türbesi

Acısu Köyü, Sıraçların Anşabacılı Kolunun kurucusu Veli Baba ve onun hanımı Anşa (Ayşe) Bacının köyüdür. Veli Baba ve Anşa Bacı bu köyün girişinde bulunan mezarlık bahçesinin içinde bulunan türbede gömülüdürler. Türbe içinde yatan kurucu Davulcu Dede ile Anşa Bacı tahminen 1860 yıllarında vefat etmişler. Köydeki mezarların yaklaşık 1,5 asırlık olduğu söylenebilir (Yılmaz 2010). [1]

(1) Yılmaz, Orhan. "Tokat, Zile, Acısu Köyü Mezarlığında, Anşabacılı Sıraçları (Beydili Alevi Türkmeni)'na Ait Mezar Taşları." S.11

Veli Düşüncesi

Velî **sözlükte** "yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan" anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu olan evliyâ Türkçe'de tekil anlamda da kullanılır.

Kur'an'da Allah'ın evliyasından bahsedildiği gibi şeytanın evliyasından da bahsedilir (Yûnus 10/62; Âl-i İmrân 3/175). Kelime sözlüklerde hem fâil hem mef'ûl mânasında yer aldığından Kur'an'da Allah müminlerin, müminler Allah'ın; şeytan inkârcıların ve zalimlerin, inkârcılar ve zalimler de şeytanın velîsi olarak zikredilir (el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; el-Mâide 5/55; el-A'râf

7/196; eş-Şûrâ 42/9). Ayrıca müminler müminlerin ve kâfirler de kâfirlerin evliyasıdır (et-Tevbe 9/71; el-Enfâl 8/73). Kur'an'da geçen mevlâ kelimesi velî ile ortak kökene ve aynı anlamlara sahiptir (el-Bakara 2/286; Âl-i İmrân 3/150; el-Enfâl 8/40; el-Hac 22/78; Muhammed 47/11; et-Tahrîm 66/2) (Kur'an'da velî kelimesinin farklı kullanımları için bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vly" md.). "Mümin kullarına yardım eden, onları koruyan, işlerini gören, onların yakını ve dostu" anlamındaki velî Allah'ın isimlerinden biridir. Allah'ın koruduğu ve yardım ettiği kimseler olarak müminler de Allah'a ibadet etmekle O'nun dostluğunu kazanıp velîsi durumuna gelirler (Kuşeyrî, s. 519).

Mutasavvıflar velîliği genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) diye ikiye ayırırlar.

Genel anlamda her mümin Allah'ın dostudur ve O'nun velî kuludur.

Özel anlamda velîlik ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlâslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden, başta peygamberler olmak üzere takvâ sahibi bütün sâlih müminlere mahsustur. Buna *ihtisas, ıstıfâ, ictibâ ve ıstınâʻ velâyeti* de denir (Kelâbâzî, s. 74).

Peygamberler Hakk'ın çok özel kulları ve evliyasıdır; onların vâris ve nâibleri olan evliya da Allah'ın has kulları ve dostlarıdır. Allah'a yakınlık ve dostluk O'na ibadet ve kullukla sağlandığından müminlerin velâyetteki dereceleri amel ve ibadetlerine, ihlâslarına göre farklılık gösterir. Genel velâyet özel velâyete dönüştüğü oranda değer kazanır. Kulun amacı özel velîliğe ulaşmak ve evliyaullah arasına katılmaktır. Fakat her velînin Hakk'a yakınlığı aynı olmadığı için özel velâyetin de pek çok mertebesi ve menzili vardır (Gazzâlî, III, 19-20). Nitekim peygamberler ve sahâbîler arasındaki fazilet farkı da Hakk'a yakınlıktaki farktan kaynaklanır.

Mutasavvıfların özel velâyet hakkında dayandıkları âyet ve hadisler mevcuttur.

Kur'an'da ticaret ve alışverişin Allah'ı zikretmekten, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı kişiler (en-Nûr 24/37), Allah'a verdikleri söze sâdık kalan müminler (el-Ahzâb 33/23), arınmayı seven insanlar (et-Tevbe 9/108) erkek ve kadınları kapsayacak biçimde "ricâl" (erler) kelimesiyle karşılanmış, tasavvuf literatüründe **"ricâlullah" ve "merdân-ı Hudâ"** terkipleriyle özel anlamdaki velîlere işaret edilmiştir.

Allah'ın "ibâdî-ibâdünâ" (kullarım-kullarımız) diye nitelediği ve kendisine izâfe ettiği bazı özel kulları vardır ki (el-Bakara 2/186; el-Kehf 18/65) onlar kendilerini şeytanın kolaylıkla etkileyemediği (el-Hicr 15/42, 49; el-İsrâ 17/53), ihlâslı (el-Hicr 15/40; Sâd 38/83), sâlih (et-Tahrîm 66/10), korku ve hüznünden kurtulmuş (ez-Zuhruf 43/68), aralarına katılanların cennete gireceği (el-Fecr 89/29-30), Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven (el-Mâide 5/54), dürüst, takvâ sahibi, sabırlı, tevekkül ve ihsan ehli (el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/76, 146, 159; el-Hucurât 49/3) kimseler olarak tanımlanır.

Allah ile aralarında dostluk ilişkisi bulunan evliya da bu niteliklere sahiptir (Yûnus 10/62-64).

Bütün evliyanın önderi olan Hz. Peygamber'in ibadet hayatı ve ahlâkının yanı sıra vahiy esnasında yaşadığı mânevî haller velîlerin daima göz önünde bulundurdukları hususlardır.

İman, İslâm ve ihsandan bahsedilen Cibrîl hadisine göre (Buhârî, "Îmân", 37) "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet eden" mânasındaki ihsan evliyanın hali olarak kabul edilmiştir (Serrâc, s. 22).

Kulun önce farzlarla, sonra nâfile ibadetlerle Allah'ın yakınlığını ve sevgisini kazanacağına dair hadiste ise O'nun sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olduğu ifade edilir (Buhârî, "Reḳāʼiḳ", 38; İbn Mâce, "Fiten", 16). Allah bu kulunun dileğini yerine getirir, kendisine sığınması durumunda onu korur. Mutasavvıflar velîlik konusunda çoğunlukla bu hadise atıfta bulunurlar.

Diğer bir hadise göre Allah'ın öyle kulları vardır ki peygamberler ve şehidler arasında yer almadıkları halde kıyamet günü peygamberler ve şehidler tarafından mevkilerinin takdir edileceği, birbirini seven, nurdan kürsüler üzerinde oturan yüzleri nurlu kimselerdir (Müsned, V, 229; Tirmizî, "Zühd", 53, "Śıfatü'l-cennet", 25).

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn içinde ibadetleri, ahlâk ve irfanları ile tanınan, üstün niteliklere sahip müminler ilk dönemde zâhid ve âbid sıfatlarıyla anılsa da bunlar her zaman Allah'ın evliyası



kabul edilmiştir. Ebû Nuaym'ın hilyetü'l-evliyâ' ve tabaḳātü'l-aśfiyâ'ında, Sülemî'nin Tabaḳātü'ś-śûfiyye'sinde, Ferîdüddin Attâr'ın Teźkiretü'l-evliyâ'ında geçen zâhid, âbid, nâsik, kurrâ, sûfî ve mutasavvıfların ortak noktası evliya zümresi arasında yer almalarıdır.[1]

(1) DİA; [VELÎ - Süleyman Uludağ] cilt: 43; sayfa: 26

Veli Tasavvuru

Allah dostu anlamında bir tasavvuf terimi.

Tasavvuf kaynaklarında evliya çeşitli isim ve lakaplarla nitelenmiştir.

Kelâbâzî evliyaya *gureba, fukara, seyyâhîn, nûriyye*, Suriye'de cûiyye (açlar), Horasan bölgesinde şikeftiyye (mağarada yaşayanlar) gibi isimler verildiğini kaydeder (et-Ta'arruf, s. 21; Serrâc, s. 527).

Velîler için kullanılan diğer başlıca isimler şunlardır: *Ehlullah, iyâlullah, ârif, ehl-i ma'rifet, muhakkik, ehl-i hakîkat, muhib, ehl-i mahabbet, âşık, abdal, büdelâ, vâsıl, ehl-i vuslat, safî-asfiyâ, hakîm-hükemâ, ahyâr, nükabâ, ebrâr, şüttâr, kutub, şeyh, mürşid, gavs, üstat, mürebbî, mürid, sâlik, derviş, ehl-i abâ, sâfiye, mutasavvife, mütekâşşife*.

Türkçe'de genellikle evliya zümreleri için "*eren, ermiş, hak erenler*" gibi kelimeler kullanılmıştır. Türkistan ve Tataristan'da evliyaya "îşân" ve "ata" denir. Kuzey Afrika'da ise genellikle "mevlâ-mevlâye, seyyid-sîd, sâlih-sulehâ" diye anılırlar.

Ebû Nuaym el-İsfahânî evliyanın *ayırt edici niteliklerinden* bahseder. Buna göre kendisiyle karşılaşıldığında Allah'ı hatırlatan, zorluklara ve musibetlere katlanan, az yiyecekle yetinen, giyimine önem vermeyen, dünya ziynetine aldanmayan, Hakk'ın yarattığı varlıklar üzerinde tefekküre dalıp ibret alan, Allah ile olan ahdine sadık kalan, O'na sevgiyle bağlanan, ibadetlerini eksiksiz yapan, kul hakkını gözeten, "yakīn"leri sayesinde dağları delen, denizleri yaran, yüzü suyu hürmetine yağmurlar yağdırılan, insanların ihtiyaçlarına yardım eden, ihlâslı, faziletli ve adaletli, içi hüzünlü, yüzü mütebessim kimseler evliyadır (hilye, I, 5-10).

Velîlerin diğer bir özelliği de dualarının makbul olmasıdır. Sûfînin bütün mânevî gücüyle Hakk'a yönelip O'ndan bir şey talep etmesine "himmet" denir. Bir hadiste, "Üstü başı perişan, hor ve hakir görülen bazı insanlar vardır ki onlar yemin ederek, 'Allahım, şunu şöyle yap!' diye bir talepte bulunsalar talepleri gerçekleşir" buyurulmuştur (Müslim, "Birr", 138; Tirmizî, "Menâḳıb", 54). Velînin bedduası da aynı derecede etkilidir. Hayatta iken yaptığı dualarla ve himmetiyle insanlara faydalı olan evliyanın bu özelliği tasavvuf inancına göre vefatından sonra da devam eder, buna "tasarruf" adı verilir.

Firâset, basîret ve keşf sahibi olmak evliyanın en önemli özelliklerinden kabul edilir. Zorluklara katlanıp sabreden ve Allah'tan korkan velînin kalbine Hak tarafından bir nur (furkān) verilir (el-Enfâl 8/29). Velî bu nur ile hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayırt eder, rabbini bu nur sayesinde tanır. Buna yakīn nuru denir (Sülemî, s. 32, 72, 100).

Sezgisi kuvvetli ve tesbitleri isabetli velîler "hâddü'l-firâse" diye nitelendirilir. Firâset sahabi olabilmek için gözü haramdan, nefsi şehvetten korumak, kalbi murakabe ile, bedeni sünnete sarılmakla sağlamlaştırmak ve haram lokmadan kaçınmak şarttır (Kuşeyrî, s. 483).

Dualarının kabul edilmesi ve firâsetleriyle doğru tesbitlerde bulunmaları evliyanın *kerameti* sayılır. Keramet Allah'ın lutfuyla evliyadan zuhur eden olağan üstü hallerdir, ancak keramete gereğinden fazla önem verilmesi tasavvufta sakıncalı görülmüştür. İstikamet (ahlâkî dürüstlük) kerametten üstündür. Zira keramet nefsin, istikamet Allah'ın istediği şeydir (a.g.e., s. 441).

İlk zâhid sûfîler ve muhakkik âlimler kevnî-hissî kerametlerden ziyade mânevî-ilmî kerametleri önemsemiştir.

Velîlerin okuma yazma bilmesi şart değildir; sahâbe ve tâbiînin çoğu ümmî olduğu halde evliya idi. Bâyezîd-i Bistâmî üstadı Ebû Ali es-Sindî'ye farzları yerine getirecek kadar din bilgisi öğretir, ondan da saf hakikatleri ve tevhidi öğrenirdi (Serrâc, s. 255, 401).

Bununla birlikte örnek alınan evliyanın Kur'an ve Sünnet'i, sülûkün usul ve şartlarını bilmesi şarttır. Nitekim İbn Hafîf, "Şeyhlerimizden Hâris el-Muhâsibî'yi, Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Ebû Muhammed Ruveym'i, İbn Atâ'yı ve Amr b. Osman el-Mekkî'yi örnek alın; zira onlar ilim sahibi sûfî-

lerdir; geri kalanları da kendi halleriyle baş başa bırakın" demiştir (Kuşeyrî, s. 73).

Bir müminin velî olduğunu *kendisinin bilip bilemeyeceği* konusunda çeşitli görüşler vardır. Bazılarına göre velî mütevazi kimsedir. Kendisinden bir keramet zuhur etse bile bunun Allah'ın mekri olabileceğinden korkar, sonundan da endişe eder (a.g.e., s. 502). Bazılarına göre ise bir müminin kendisinin velî olduğunu bilmesi mümkündür. Bir kimseye Hak tarafından velâyetini tasdik eden bir haber gelirse o kimse velîliğine inanır. Âlemde Allah'tan başkasının bilemeyeceği velîler de vardır. "Velîlerim kubbelerimin altındadır, onları benden başkası bilemez" rivayeti uyarınca Allah bu velîleri mahremiyet kubbelerinin altında gizlemiştir (Necmeddîn-i Dâye, s. 226, 242, 379, 543).

Bir *velînin halinin daha sonra değişip değişmeyeceği*, velâyetini kaybedip etmeyeceği hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür (Kuşeyrî, s. 666). Velâyette istikamet üzere bulunmak esastır. Bazı sahâbîlerin daha sonra irtidad etmeleri ve Bel'am b. Bâûrâ'nın durumu velâyetin kaybedilebileceğine örnek gösterilir.

Velâyet kavramı Şîa'da *siyasî ve ruhanî* mahiyette olup genellikle Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerle sınırlandırılmıştır. Ehl-i sünnet'e mensup mutasavvıflar ise on iki imamın velîliğini kabul etmekle birlikte velâyeti bütün müminleri kapsayacak şekilde geniş tutmuştur. Tarikatların bir kısmı Hz. Ali'yi, bir kısmı Hz. Ebû Bekir'i velîlerin başı saymıştır. Silsilesi Hz. Ömer'e ve Osman'a ulaşan tarikat kolları da vardır.

Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi ilk dönem sûfîleri *nübüvvet-velâyet ilişkisine* değinmekle birlikte konu hakkında ilk müstakil eser Hakîm et-Tirmizî'nin Hatmü'l-evliyâ'ıdır.

Nübüvvetle velâyeti karşılaştıran Hakîm görüşleriyle kendisinden sonraki sûfîleri etkilemiştir. Vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında velâyet nübüvvetin Hakk'a yönelik yüzü, nübüvvet velâyetin halka yönelik yüzüdür. Bu sebeple velîliğin nebîlikten üstün olduğu ileri sürüldüğünde Hz. Peygamber'in Hakk'a dönük yüzü olan velâyetinin halka dönük yüzü olan nübüvvetinden üstünlüğü kastedilir. Her nebî ve resul Allah'ın yakını ve sevgili kulu anlamında velî iken her velî nebî ve resul değildir.

Velîler nebîlerin ancak vârisleri ve nâibleridir. Nebîler hem Cebrâil aracılığıyla hem doğrudan doğruya Allah'tan vahiy alırken velîler sadece ilhama mazhar olurlar.

Nebî ismet (günah işlememe) sıfatıyla muttasıf iken velî Allah tarafından günaha girmekten korunduğu için mahfuzdur. Nebînin mûcizesi, velînin kerameti vardır. Velî bu niteliklere nebîye tam anlamıyla bağlandığı ve onu örnek aldığından dolayı sahip kılınmıştır. Velî Allah'ın (el-Bakara 2/257), nebî kulun sıfatıdır. Nebîliğin sonu vardır, velîliğin sonu yoktur (Hakîm et-Tirmizî, s. 394; Hücvîrî, s. 265-303; İbnü'l-Arabî, Fuśûś, s. 135; Şa'rânî, I, 18; İsmail Fenni, s. 220).

Hakîm et-Tirmizî ve bazı Mağrib mutasavvıflarının savunduğu, evliyanın bidâyetinin enbiyanın nihayeti olduğu görüşünü yorumlayan Alâüddevle-i Simnânî'ye göre şeriat itibariyle velîlerin başlangıcı nebîlerin sonudur, ancak tarikat itibariyle velîlerin sonu peygamberlerin başlangıcıdır. Bir sâlik ne kadar çaba harcarsa harcasın varabileceği son mertebe nübüvvetin bidâyetidir.

Dolayısıyla nebî mutlak anlamda velîden üstün olmakla birlikte onun velâyet yönü nübüvvet yönünden üstün kabul edilmiştir. Tirmizî'ye göre son nübüvvet (hatmü'n-nübüvve) ve son nebî (hâtemü'l-enbiyâ) olduğu gibi son velîlik (hatmü'l-velâye) ve son velî de (hâtemü'l-evliyâ) vardır.

Son nebî olan Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamber gelmeyecektir, ancak velîler kıyamete kadar gelebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde ümmeti içinde kırk sıddîk vardı. Bunlar onun Ehl-i beyt'i ile vârisleriydi. Bir velî vefat edince yerini başka bir velî alır. Arz bunlar sayesinde varlığını sürdürür.

Kıyamet yaklaştığında Allah hâtemü'l-velâye pâyesini lutfettiği bir velî gönderir, bu velî hâtemü'l-evliyâ ve seyyidü'l-evliyâdır (Hakîm et-Tirmizî, s. 344). Son velîden maksat velîlerin en üstünü ve en mükemmel olanıdır; velâyet mührü onun elindedir. Bu mertebeye ulaşan her Allah dostu hâtemü'l-evliyâ vasfıyla nitelenir.



Yine Hakîm et-Tirmizî'ye göre hâtemü'l-evliyâ olan Hz. Muhammed evliyanın başıdır. Ondan sonra Hz. Ebû Bekir ve Ömer gelmektedir (a.g.e., s. 364, 366). Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî hâtemü'l-evliyâ mertebesinin kendilerine verildiğini ima ederler (Muhammed b. Münevver, tür.yer.; Afîfî, s. 312).

Tasavvuf tarihinde, peygamberlerden bazılarının bazılarına üstünlüğüne dayanarak (el-İsrâ 17/55) *velîlerin de birbirine üstünlükleri* konusuna dikkat çekilmiştir. Bir velîde dinî ve ahlâkî fazilet, mânevî hal diğer niteliklerine göre daha belirgin ve baskın olabilir. O velî bu özelliğiyle diğerlerinden daha üstün kabul edilir. Meselâ hakikatleri resmetme ve fenâ haliyle Bahâeddin Nakşibend, kuvvetli tasarrufta bulunması ve imdada yetişmesiyle Abdülkādir-i Geylânî, ilim ve feyziyle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, olağan üstü haller göstermesi ve fütüvvetiyle Ahmed er-Rifâî, merhamet ve şefkatiyle Ahmed el-Bedevî, cömertliğiyle İbrâhim ed-Desûkī, irfan ve kemaliyle Muhyiddin İbnü'l-Arabî, muhabbet ve aşkıyla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, gaybet ve mahviyet haliyle Şehâbeddin es-Sühreverdî, vecd ve cezbe haliyle Necmeddîn-i Kübrâ öne çıkan sûfîlerdir (Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, s. 19). Velîler Allah'ın isimlerinden birine mazhar olmakla da birbirinden ayrılır. Meselâ Allah'ın şekûr ismine mazhar olan bir velî çokça şükreder ve Abdüşşekûr ismini alır.

Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre velîlerden *bir kısmı ârif, bir kısmı âbiddir*. Ârif velîlerin mertebesi daha yüksektir (Sülemî, s. 71). Bâyezîd-i Bistâmî gibi bazı velîlerde sekr hali, Cüneyd-i Bağdâdî gibi velîlerde sahv hali galiptir (Hücvîrî, s. 230-235). Birincisi şüttâr, ikincisi ebrâr tarikidir. Hakk'ın kendilerine emanet ettiği mânevî halleri ve ilâhî sırları gizli tutan velîlere "ümenâ" denir. Hal ve sırlarını ifşa eden velîler bunun cezasını görürler. Bazı velîlerin tasarrufu sadece kendileriyle sınırlıdır; bunlardan az sayıda insan faydalanabilir; velîliği umumi ve mutlak olanından ise çok sayıda insan yararlanır. Tasavvufta velâyetin başlangıcı talepte bulunmak, ortası sülûk makamlarının gerektirdiği hallerle hallenmek (telvîn), sonu ise ilâhî huzurda sâbitkadem olmaktır (temkin).

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre *telvîn, temkin, tekvin* derecesinde bulunmaları yönünden velîler arasında fark vardır. Tekvin derecesindeki velîye "seyyâr" adı verilir. Nefsinden sıyrılıp Hak'ta fâni olduğundan bir şeyi var kılmak onun mazharından gerçekleşir. Allah neyi irade ederse ancak onu irade eder (Fevâ'ihu'l-cemâl, s. 82-87, 89-93).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî velîleri dört sınıfa ayırır: *Nebîler, sıddîklar, şehidler, sâlihler* (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 33). Sıddîk iman nuru ile Allah'a ve resulüne inanan kişidir. Nebîlikle sıddîklık arasında başka bir makam yoktur. Şehidlerden maksat Allah'ın yakınlığını kazanmış, Hakk'ın huzurunda bulunan velîlerdir. Nebîlik salâh ile başlar ve salâha varır; bundan dolayı her nebî Allah'tan sâlihlerden olmayı dilemiştir.

Velîler arasında yer alan *ukalâ-i mecânîn (akıllı deliler), buhlûl (pehlûl) ve meczuplar* da tasavvuf tarihinde önemli bir yer tutar. Yarı akıllı, yarı deli olmaları sebebiyle dünyada işlerini göremeyen bu velîler şer'î hükümlere uymakla yükümlü değildir. Zira mükellifiyette akıl şarttır; buna rağmen evliya sayılmışlardır (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 102). İbn Haldûn'a göre velîlik Allah'ın bir lutfudur, onu dilediğine verir (Şifâ'ü's-sâ'il, s. 107). Tarikatta meczuplar başkalarını irşad etme yetkisine sahip değildir. Üveysîler diye bilinen velîler zümresinin zâhirde bağlandıkları bir mürşidleri yoktur. Bunlar Veysel Karanî gibi doğrudan Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden terbiye görmüşlerdir (Ferîdüddin Attâr, s. 29; Ma'sûm Ali Şah, II, 48-53). Bir sâlikin vefat etmiş bir şeyhten terbiye alması da mümkündür. Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın, Ebü'l-Hasan el-Harakānî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden terbiye aldıkları kabul edilir.

Tasavvuf kaynaklarında çeşitli *velî gruplarının* sayılarından, görevlerinden ve görev yerlerinden bahsedilmiştir. Kutub (bir), imâmân (iki), evtâd (dört), abdal (yedi veya kırk), nükabâ (on iki), nücebâ (sekiz), havâri (bir), emîn (bir), ümenâ, recebiyyûn (kırk), melâmîler, ahfiyâ, mestûrân, mektûmân, ahyâr (300), ebrâr (yedi), efrâd, sâlihân, meczûbân ve muhaddesûn bunların başlıcalarıdır. Tasavvuf tarihinde bu konu hakkın-

da en ayrıntılı bilgileri İbnü'l-Arabî vermiştir (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, I, 198-379; II, 7-52).

Üçler, yediler ve kırklar Türkçe'de en çok bilinen evliya gruplarıdır. Velîlerin öldükten sonra da tasarruf sahibi olduklarına inanıldığından İslâm âleminin belli başlı şehirlerini koruyan velîlerin bulunduğu kabul edilir. Konya'da Mevlânâ, Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî, Bursa'da Emîr Sultan, İstanbul'da Aziz Mahmud Hüdâyî, Kayseri'de Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî bunlardandır.(...)[1]

(1) DİA; [VELÎ - Süleyman Uludağ] cilt: 43; sayfa: 26

Veli Baba Türbesi-Kosova-Prizren

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 324,
(2) Engin, Refik. a.g.e. s. 514

Veli Baba Türbesi-Isparta-Serinkent

(1) Serinkent s. 2,
(2) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216

Veli Baba Türbesi-İstanbul

(1) Gider, Şenay. a.g.e., s. 52

Veli Bey Türbesi-Macaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 553

Veli Bin Abdullah Hademe-i Türbesi-Kosova-Vılçitrin

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 539

Veli Dede Türbesi-Ankara-Ayaş

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 117

Veli Dede Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Veli Kültü

Velinin ait olduğu toplumun sosyal, dini ve ahlaki değerlerinin temsilcisi olduğuna inanılır. Veli kültüyle Şamanların işlevleri arasında benzerlik vardır. Bunlardan biri, hastaları iyileştirmektir. Kült, yüce ve kutsal bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapınmadır. Bu tapınma ve saygı, duayı, adağı, kurbanı, belli ritleri gerektirmektedir. İslâmiyet'te ölüden medet umma yoktur, veli kültü, pagan kültüyle ilgisinden dolayı yasaklanmasına rağmen varlığını korumuştur. Şamanistler, Şamanların doğaüstü nitelikler taşıdıklarına ruhlar ve gizli güçlerle ilişki kurup onlara istediklerini yaptırdıklarına inanırlardı. Bu işlev, evliyaların dileği Allah'a iletmelerine dönüşür.[1]

(1) Artun, Erman, a.g.e., s. 4

Veli Şemseddin Türbesi-Bitlis

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,
(2) Törehan, M. Serdar. a.g.e. s. 122

Veli Şeybani Türbesi-Suriye

(1) DİA, Cilt. 38 s. 322

Veliahd

Padişahın ölümü ya da tahtan çekilmesi durumunda yerine geçecek saltanatın en yaşlı şehzadesi.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Velime

Gelin getiren evin, ölmüşlerinin canı için verdiği yemek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Veliye

Kadın veli, ermiş kadın.[1][2][3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.



Veliye Hanım Türbesi-Yunanistan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 827

Veliyullah

Allah'a yakın olma mertebesine erişmiş kimse, veli, eren, ermiş evliya, Allah'ın sevgili kulu.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Veliyyü'd-Dem

Öldürülenin varisleri.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Veramin Alaeddin Türbesi-İran

(1) Öney, Gönül. a.g.e. s. 42

Veraset

a. Mirasta hak sahibi olma, varis olma, mirasçı olma, mirasçılık, varislik.[1][2][3]

b. Çalışmadan kazanılan, kula, Allah tarafından hediye olarak verilen vehbi ilim, tasavvuf ilmi.[1]

(1) Akay, Hasan. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Verka

Külli nefs, o da Levh-i Mahfuz'dur. Verka, âlemin kalbi olan Külli Nefs, bu külli nefs Levh-i Mahfuz, bu da Kitab-ı Mübin'dir.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Vesait

a. Vasıtalar, sebepler.

b. Allah Teâlâ'yla kul arasında bulunan dünya ve ahret sebepleridir.[1][2]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.
(2) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Vesile

Cennetteki en yüksek derecedir. Oraya ancak Resulullah (s.a.v) ulaşabilir.[1]

(1) İbn Kesir. a.g.e., s. 406

Vesîletü'n-necât - Mevlid

Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) asıl adı Vesîletü'n-necât olan meşhur eseri.

Süleyman Çelebi Bursa'da doğdu. Hakkındaki bilgiler kısa ve çelişkilidir. Bazı yazma nüshalarda yer alan, "Yiğitlik dahi geçti şöyle hoca / Erişti şastlık u oldu koca" beyti, müellifin 812'de (1409) nazmettiği mevlidi altmış yaşında iken kaleme aldığını gösterdiğinden onun doğum tarihini 752 (1351) olarak kabul etmek mümkündür. Süleyman Çelebi'nin, Ahmed Paşa'nın oğlu ve Orhan Gazi'nin silâh arkadaşı olup Fuśûśü'l-hikem'e bir şerh yazan Şeyh Mahmud'un torunu olduğu, Orhan Gazi'nin bu zata İznik'te bir medrese yaptırmış bulunduğu şeklindeki kayıtlardan onun ilimle uğraşan kültürlü bir aileden geldiği anlaşılmakta, taşıdığı "Çelebi" unvanı da aynı zamanda ârif ve kâmil bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır. Süleyman Çelebi'nin dinî ilimlere vukufunu eserinde işlediği konuları âyet ve hadislerle ustaca desteklemesi de göstermektedir. Kaynaklar onun Yıldırım Bayezid devrinde bir süre Dîvân-ı Hümâyun imamlığı yaptığını, 802'de (1400) inşası tamamlanan Bursa Ulucamii imamlığına Emîr Buhârî'nin tavsiyesiyle getirildiğini nakleder. Mevlevî veya Halvetî olduğu ileri sürülen şairin "râhat-ı ervâh" terkibinin gösterdiği 825'te (1422) vefat ettiği genellikle kabul edilmektedir. Kabri Bursa'da Çekirge yolunda, Eski Kaplıca yakınlarındaki Yoğurtlu Baba Zâviyesi önünde bulunan sırt üzerindedir. Türbesi harap bir durumdayken 1952 yılında Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu aracılığıyla onarılmış ve duvarına Vesîletü'n-necât'ın ilk beytiyle âlem ve Âdem'in yaratılışıyla ilgili 128, Hz. Muhammed'in doğum ânını bildiren 206 ve Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e hitabını nakleden 403. beyitleri yazılmıştır.

Vesîletü'n-necât'ın 812 (1409) yılında Bursa'da tamamlandığı eserdeki bir beyitte açıkça belirtilmektedir. Başka bir eseri bilinmeyen Süleyman Çelebi'nin mevlidini kaleme almasıyla ilgili yaygın rivayet şöyledir: Onun Ulucami'de imamlık yaptığı yıllarda bir vâiz Bakara sûresinin 285. âyetini açıklarken peygamberler arasında bir fark bulunmadığını, bu sebeple Hz. Muhammed'in Hz. Îsâ'dan ve diğer peygamberlerden üstün olma-

dığını söyleyince cemaatten bazıları vâize karşı çıkmış, tartışmalar büyümüş, bu arada Süleyman Çelebi, "Ölmeyip Îsâ göğe bulduğu yol / Ümmetinden olmak için idi ol" beytini söylemiş, halkın çok beğendiği bu beyti, daha sonra büyük bir aşkla Hz. Peygamber'in sevgisini terennüm edecek ve onun hayatının bazı bölümlerini içine alacak şekilde geliştirerek eserini tamamlamıştır.

Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan eser, on bir nüshası karşılaştırılarak elde edilen metnine göre 768 beyit olup on altı babdan meydana gelmektedir. Eser, asıl isminden ziyade yazma nüshaları genellikle "mevlid / mevlüd" başlığını taşıdığından, hatta bazan "mevlûd" şeklinde yazıldığından "mevlid" veya "mevlüd" olarak tanınmaktadır.

Sehl-i mümtenî kabul edilen Vesîletü'n-necât sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Eserde fikir, bilgi ve duygular çok sanatkârane bir üslûpla anlatılmıştır. Müellifin ifadeleri dinî heyecanına bağlı olarak gelişip zenginleşmiş ve ona dönemin çizgisini aşan şahsî ve sanatlı özel bir üslûp kazandırmıştır. Bu sebeple Vesîletü'n-necât'ta motiflerin ve edebî sanatların kullanılışı yazarına mahsus olup tamamen orijinaldir. İfadeler halka yönelik konularda çok sade, dinî kavramların anlatımında bazan girift, fakat anlamın derinine inilince gönlü fethedecek özelliktedir.

Eserde yer yer dinî mefhumların, farz ve vâciplerin beyan edildiği, İslâm tasavvufunun şer'î hükümlerle örtüşen yönlerinin yerli yerince işlendiği, Türk edebiyatına mal olmuş tasavvufî remizlerin başarıyla kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Vesîletü'n-necât'ta tekrir, tenâsüp, cinas, tevriye, teşbîh-i temsîlî gibi edebî sanatlar kullanılmış, bahirler konuların gerektirdiği âyet ve hadislerle işlenmiştir.

Mensur bir münâcâtla başlayan eserin muhtevasını ortaya koyan bab başlıkları şöyledir: Allah'ın birliği hakkında, nâzım için dua talebi ve kitap için özür beyanı, âlemin yaratılma sebebinin beyanı, Hz. Muhammed'in ruhunun yaratılmasının beyanı (iki fasl), Hz. Muhammed'in vücudunun zuhura gelmesinin beyanı (üç fasl), Hz. Muhammed'in doğumu sırasında ortaya çıkan fevkalâdeliklerin beyanı (altı fasl), Hz. Peygamber'in methi, mûcizelerinin, mi'racının ve hicretinin beyanı, onun bazı vasıflarının beyanı, nükte ve nasihat, kötü fiillerden nehyetme, risâletin tebliği, Hz. Peygamber'in vefatı, hâtime.

Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ı hazırlarken bazı eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunların başında Arapça siyer kitaplarından Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin eserinin geldiği söylenebilir. Ayrıca Erzurumlu Mustafa Darîr'in tesiri altında kaldığı ileri sürülmekle beraber aslında her ikisinin de çeşitli siyer kitaplarından faydalanmış olduğu ihtimali daha kuvvetlidir. Bunun yanında Âşık Paşa'nın Garibnâme'sindeki beyit ve motiflerin mevliddekilerle benzerlik göstermesi, Ebü'l-Hasan'ın siyerinin Garibnâme'ye de kaynaklık etmiş olduğunu söylemeye imkân vermektedir.

Vesîletü'n-necât halk arasında çok beğenilmiş ve sevilerek okunmuştur. Bu sebeple günümüze pek çok yazma nüshası ulaşmıştır (Mevlid, neşredenin girişi, s. 16-24). Ancak esere Süleyman Çelebi'ye ait olmayan birçok beyit ve parçanın dahil edilmiş olması esas metnin tesbitini zorlaştırmaktadır. Bu ilâvelerin kimlere ait olduğunun belirlenmesi de kolay değildir. Bunun yanında hemen her mevlid metninin kataloglara Süleyman Çelebi'nin eseri olarak geçirilmesi işi güçleştiren diğer bir husustur.

Mevlid'in Latin harfleriyle çeşitli yayımları yapılmış olmakla birlikte bunların çoğu güvenilir değildir. Eserin ilmî neşirleri Ahmet Ateş (Ankara 1954), Faruk K. Timurtaş (Ankara 1970) ve Necla Pekolcay (İstanbul 1980) tarafından gerçekleştirilmiştir. Vesîletü'n-necât, bu konuda bir doktora çalışması yapan Necla Pekolcay tarafından dil ve edebiyat yönünden incelenip son yıllarda bulunan nüshalar da gözden geçirilerek karşılaştırmalı metin halinde yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1993, 1997).

Eser, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde özellikle Hz. Peygamber'in doğum günlerinde okunmuş, bestelenmiş, çeşitli dillere çevrilmiş ve nazîreleri yazılmıştır. Ayrıca başta Balkanlar olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinde bir ibadet anlayışı içinde mübarek gün ve geceler yanında doğum, ölüm, sünnet, evlenme, askere gönderme gibi pek çok vesile ile okutulmaktadır.(1)

(1) [MEVLİD - A. Necla Pekolcay] cilt: 29; sayfa: 486



Vesvas

Şeytanın ismidir,[1] vesvese veren şeytan,[3] iblis.[2][4]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 19, s. 440;

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e

(4) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Vesvese

Şeytan tarafından insanın içine sokulduğu kabul edilen *saptırıcı telkinler, kuruntu ve şüphe*.

Sözlükte vesvese/visvâs "fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulanma"; aynı kökten vesvâs "insanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce, telkin, şüphe, fısıltı, evham" gibi mânalara gelmektedir.

Dinî terminolojide vesvese/visvâs, "şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yönelten telkin"; vesvâs "şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt" anlamlarında kullanılır. Vesveseye kapılana müvesvis denir (Fîrûzâbâdî, "vsv" md.; el-Müfredât, "vesvese" md.; Lisânü'l-'Arab, "vsv" md.; Tâcü'l-'arûs, "vsv" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 187; Dozy, II, 814-815; Feyyûmî, s. 143). Ayrıca nezğa, hems, hemze, hâcis, hatra gibi kelimeler de vesveseye yakın anlamlar içerir (meselâ bk. el-Müfredât, "hems" md.; Muhâsibî, s. 95, 200, 250; Kuşeyrî, I, 299; Gazzâlî, İhyâ', III, 47, 315, 317; Şevkânî, III, 560).

Modern psikiyatride yine vesveseye yakın anlamda kullanılan obsesyon (obsession) "irade dışı gelen, kişiyi tedirgin eden, bilinçli çaba ile uzaklaştırılamayan düşünceler" şeklinde tanımlanır (Saygılı, s. 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de vesvese kavramı beş âyette geçmekte, bunların üçünde şeytanın (el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120; en-Nâs 114/5), birinde nefsin (Kāf 50/16) insana saptırıcı etkisi anlatılmaktadır. Nâs sûresinde (114/4) kişiyi ısrarla günah işlemeye kışkırtması sebebiyle şeytandan vesvâs diye söz edilir. A'râf sûresinin 20. âyetinde şeytanın Âdem'e ve eşine vesvese verip kendilerine yasaklanan ağacın ürününden yemelerine yol açtığı belirtilir. Gerek bu âyetin devamındaki ifadeden, gerekse 22. âyetten anlaşıldığına göre burada vesvese "aldatma, yanıltma, saptırma" anlamında kullanılmıştır (Taberî, V, 449). Aynı olayı anlatan Bakara sûresinin 36. âyetinde vesvese yerine "ayağını kaydırdı, günah işletti" mânasında (a.g.e., I, 272-273; Şevkânî, I, 72-73) "ezelle" fiili geçmektedir.

Hadislerde vesvese kavramı daha çok şeytan tarafından insanın içine atılan ve onun imanına zarar vermeyi amaçlayan tehlikeli soruları, düşünceleri belirtir. Hz. Peygamber'in Arafat gecesinde yaptığı duada, "Allahım! ... vesveseden sana sığınırım" sözü de geçer (Tirmizî, "Du'â'", 78). Hadislerde her insanın bir şeytanının bulunduğu (Müsned, I, 385; Dârimî, "Riķāķ", 25), kanın damarlarda dolaşması gibi şeytanın da insanın içinde dolaştığı (Müsned, III, 156, 285; Buhârî, "Ahkâm", 21; "Bed'ü'l-halķ", 11; Ebû Dâvûd, "Śavm", 78) bildirilir. Gazzâlî bu hadisi, "şeytanî tesirlerin iç dünyamıza sirayet etmesi" şeklinde yorumlar; kendisinin de zaman zaman hiç beklemediği durumlarda kalbine değişik vesveseler doğduğunu söyler (Ķānûnü't-te'vîl, s. 12-13).

Bazı müslümanlar Resûl-i Ekrem'e gelerek içlerinden, söylemeye dahi cesaret edemeyecekleri vesveseler geçtiğinden yakınırlar. Resûlullah da bu durumun onlardaki kesin ve katıksız imana delâlet ettiğini, ümmetinin bu tür vesveselerden dolayı -telkin edilenleri yapmadıkları sürece- sorumlu tutulmayacağını bildirir (Müsned, II, 255; VI, 106; Müslim, "Îmân", 201-205, 211).

Hâris el-Muhâsibî'ye göre Resûlullah, sahâbîlerdeki bu duyarlılığı vesvese konusunda sorumluluklarını yerine getirmeleri noktasında yeterli saymıştır. Zira insanlardan içlerindeki vesveseleri söküp atmalarını beklemek kendi tabiatlarını değiştirmelerini istemek anlamına gelir, bu da irade gücünü aşar. Vesvese konusunda sorumluluktan kurtulmak için aklın ve bilginin gereğine göre davranarak vesvesenin etkisini önlemek yeterlidir (er-Ri'âye, s. 188-189, 249-250).

Âlimlerin belirttiğine göre ilgili hadislerde kesin imana delâlet ettiği bildirilen şey şeytan tarafından insanların içine atılan vesveseler değil, onları anlatmayı dahi kendileri için ateşte yanmak-

tan daha tehlikeli görerek bundan derin üzüntü duyan müslümanların bu konudaki sadakat ve duyarlılıklarıdır. Esasen şeytan başka yollardan saptıramadığı müminlere vesvese verir; inkâr ve isyana sapanlar zaten şeytanın oyuncağıdır, onlara vesvese vermesine gerek yoktur (Hattâbî, IV, 136; Gazzâlî, İhyâ', III, 314; Nevevî, II, 154-155). Resûl-i Ekrem bu tür vesveselerden yakınanlardan birine, "Allah'a hamdolsun ki şeytan size vesveseden başka bir yolla zarar verememiştir"; başka birine de, "Allah'a hamdolsun ki şeytanın tuzağını vesveseye çevirdi" demiştir (Müsned, I, 340; ayrıca bk. I, 235; Ebû Dâvûd, "Edeb", 109).

Yine hadislerde, bir kimsenin abdest ve namaz sırasında bazı uygulamaları eksik yaptığı hususunda kuşkuya düşmesi ve evhamlanması hali de vesvese kelimesiyle ifade edilmekte, bu tür kuruntulardan sakınılması veya onların üzerinde durulmaması öğütlenmektedir (Ebû Dâvûd, "Śalât", 158; Tirmizî, "Tahâret", 43).

Bir hadiste şeytanın ezan ve kāmetten korkup duyamayacağı kadar uzaklara kaçtığı, bunlar sona erince dönüp insanlara vesvese vermeye başladığı bildirilir (Müslim, "Śalât", 16).[1]

(1) DİA, [VESVESE - Mustafa Çağrıcı] cilt: 43; sayfa: 71

Vesvese Fıkhı

Fıkıhta vesvese kavramı, ibadetlerle ilgili bir hususun yerine getirilip getirilmediği veya gerektiği gibi yapılıp yapılmadığı hususunda yahut diğer sorumlulukları yerine getirmede aşırı derecede şüpheye kapılarak aynı uygulamayı defalarca tekrarlama şeklinde kendini gösteren bir tür hastalık durumunu ifade eder.

Fıkıh kitaplarında vesvesenin abdest, gusül ve temizlik, namaz, kıraat, talâk, yemin, nezir gibi türleri üzerinde durulmuş ve vesveseye kapılmamak, eğer vesvese irade dışı bir hale gelmişse bu durumu ciddiye almayıp itidali korumak, Hz. Peygamber'in uyguladığı ölçülerden sapmamak gerektiği bildirilmiştir.

Źemmü'l-müvesvisîn adlı risâlesinde vesvesecilerin durumunu geniş biçimde inceleyen Hanbelî fakihi Muvaffakuddin İbn Kudâme, dinî konularda Resûl-i Ekrem'i örnek almanın önemini âyet ve hadislerle anlattıktan sonra bazı vesvesecilerin Resûlullah'a uymak yerine vesveseler içinde boğulup şeytana bağlandıklarını, abdest ve namaz gibi konulardaki vesveseleriyle Peygamber'in uygulamalarını hiçe sayacak derecede aşırı fikirlere saplandıklarını belirtir.

Duyu verilerinden, aklın kesin bilgilerinden, kendi amaç ve niyetlerinden dahi kuşkulanan vesvesecilerin bulunduğunu ifade eden İbn Kudâme onları varlığın hakikatlerini inkâr eden safsatacılara benzetir.

İbn Kayyim el-Cevziyye de İbn Kudâme'ye ait risâlenin şerhi mahiyetindeki Mekâ'idü'ş-şeyâtîn ve źemmü'l-müvesvisîn'de, bu eserin aynen iktibas edildiği İgāsetü'l-lehfân'ın bir bölümünde (s. 146-201) vesvesecilerin, uygulamalarını bir nevi ihtiyat olarak kabul eden görüşlerini inceleyerek bunların Peygamber'in yolundan sapma ve şeytanın yolundan gitme anlamına geldiğini ileri sürmüştür (ayrıca bk. Gazzâlî, İhyâ', III, 401, 405).

Delilik derecesinde vesveseci kişilerin boşamalarının geçersiz olduğu (İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvaḳḳı'în, IV, 47, 49; krş. Buhârî, "Talâḳ", 11), irtidad anlamına gelecek sözler sarfetmeleri halinde mürted sayılmayacakları belirtilir (İbn Âbidîn, XIII, 12-14).[1]

(1) DİA, [VESVESE - Mustafa Çağrıcı] cilt: 43; sayfa: 71

Vesvese Tasavvuru

Tasavvufta da vesvese konusunda olumsuz bir tutum sergilendiği görülür.

Sehl et-Tüsterî vesvesenin iman makamlarının hem başı hem sonu olduğunu söylerken (el-Mu'âraża, s. 104) şeytandan gelen vesveselere kapılmanın imana zarar vereceğini, bunların etkisinden korunanların ise imanda selâmete ereceklerini kastetmiş olmalıdır. Tüsterî'ye göre Allah'tan başka her şey vesvesedir; dünyayı murat eden vesveseden korunamaz, vesveseden ancak nefsini aç bırakan kimse kurtulur.

Ebû Nasr es-Serrâc'a göre dinin yasakladığı vesvese kişiyi ilmin sınırından çıkaran evhamlardır (el-Lüma', s. 145, 148-149).



Kuşeyrî iç uyarıları "insanların iç dünyalarına yönelik hitap" şeklinde tanımlamakta ve bu hitabın melekten gelenine ilham, nefisten gelenine hâcis (dürtü), şeytandan gelenine vesvese denildiğini belirtmekte, Allah tarafından kalbe atılanına ise "Hakk'ın hâtırı" adını vermektedir. Şeytandan gelen vesveselerin çoğu insanı günaha yöneltir. Meşâyihin ittifakla kabul ettiğine göre haram yiyenler ilhamla vesveseyi ayırt edemezler.

Cüneyd-i Bağdâdî nefsin dürtüleriyle şeytanın vesveselerinin farklı olduğunu söylemiştir. Nefis bir şeyi isteyince onu yaptırıncaya kadar diretir; şeytan ise istediği bir kötülüğü yaptıramazsa başka bir kötülük için vesvese vermeye başlar. Çünkü şeytanın gayesi hangi türden olursa olsun insana kötülük yaptırmaktır.(er-Risâle, I, 298-300).

Gazzâlî, bazı sözde sûfîlerin Allah'ın kulların amellerine ihtiyacının bulunmadığı, dünyevî ve nefsânî tutkulardan arınmanın imkânsızlığını tecrübe ederek anladıkları, Allah katında şeklî davranışların değil kalp temizliğinin, O'na duyulan muhabbet ve mârifetin önemli olduğu gibi idDİAlar ileri sürdüklerini belirterek bunları aslında şeytanın telkin ettiği vesveseler olarak yorumlar (İhyâ', III, 405).

Gazzâlî, şeytanın yeterli bilgisi bulunmayan avam tabakasını dinin temel konularında şüpheye düşürmek için onların akıllarına Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla akıllarının kavramayacağı başka konularda saptırıcı sorular getirebileceğini belirterek böyle durumlarda "Âmentü billâhi ve resûlihî" demeyi tavsiye eden hadisi kaydettikten sonra (Müsned, V, 214; VI, 257; benzer rivayetler için bk. Buhârî, "Bed'ü'l-halķ", 11; Müslim, "Îmân", 212-214) bu tür vesveseler hisseden avam tabakasına iman ve teslimiyetlerini sağlam tutmalarını, ibadetleri ve geçimleriyle meşgul olmalarını öğütler (a.g.e., III, 36).

Vesveseyi hem psikoloji hem tasavvuf yönünden inceleyen Gazzâlî (İhyâ', III, 26-47) eylemlerin psikolojik kaynağı olan uyarıcıların iyiliğe yönlendirenine ilham, kötülüğe yönlendirenine vesvese dendiğini, ilhamın melekten, vesvesenin şeytandan geldiğini belirtir. Sebeplerin asıl yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'ın bazı kalpleri ilhama uygun hale getirmesine "tevfik", bazılarını vesveseye elverişli kılmasına "hızlân" denir. Buna göre ilhamın zıddı vesvese, meleğin zıddı şeytan, tevfikin zıddı hızlândır. Akıllarını dünyaya yönlendirenlerin kalpleri şeytanın vesvesesine açık hale gelir, Allah'ı anan gönüller ise meleğin ilhamına elverişli olur.

Gerçekte beşerî nitelikler taşımayan hiçbir insan bulunmadığına göre şeytanın vesvese ile karıştırmadığı hiçbir kalp yoktur. Nitekim Hz. Peygamber kendisi dahil olmak üzere her insanın bir şeytanının bulunduğunu, ancak kendisini izleyen şeytan müslümanlaştırıldığı için iyi şeyler telkin ettiğini bildirmiştir (Müsned, I, 385).

Kalp Allah'a yönelip mârifete ve Allah'ın rızasına yoğunlaşırsa şeytanın yerini melek alır ve kula takvâ ilham eder; kalp aşağı güçlerin etkisine kapılıp bedensel hazların esiri olursa şeytan nefse vesvese verip günah işletmeye fırsat bulur. Böylece kalpleri hüküm altına alan şeytanlar bunların içini dünyayı âhirete tercih ettirecek vesveselerle doldururlar. Sonuçta nefsânî tutkuların peşinden giden kimse artık Allah'ın değil tutkularının kulu olur (Gazzâlî, İhyâ', III, 26-28).[1]

(1) DİA, [VESVESE - Mustafa Çağrıcı] cilt: 43; sayfa: 71

Veyl

Cehennemdeki bir kuyunun, vadinin veya dağın adı.[4] Kâfirler oraya kırk sene müddetle düşerler, ama yine de dibine ulaşamazlar.[2][3] Oraya dağlar atılsa orasının hararetinden muhakkak eriyerek sıvı haline gelir. Orası cehennemin dibinde cehennem halkının vücutlarından çıkmakta olan kanlı, irinli suların akıp biriktiği yerdir.[1]

(1) İmam Şa'rani. a.g.e., s. 268;

(2) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 321;

(3) Kesir, İbn, Ölüm Ötesi Tarihi, s. 353;

(4) DİA, C. 7, s. 227

Veysel Karani Türbesi-Siirt

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 95,

(2) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 141,

(3) DİA, Cilt. 43 s. 74,

(4) Taşpınar, İbrahim. a.g.e. s. 102

Vezin

Kıyamet gününde kulların iman ve amellerinin değerlendirilmesi anlamında Kur'an terimi.

(1) DİA, cilt: 43; sayfa: 77

Vezir Ahmed Paşa Türbesi-Tokat

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96,
(2) Tokat:. a.g.e. s. 47

Vezir İbrahim Paşa Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 30

Vezir Mustafa Paşa Türbesi-Bosna Hersek

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 138,
(2) Kılıcı, Ali1. a.g.e. s. 101,
(3) Engin, Refik. a.g.e. s. 154

Vezirler Türbesi-Yunanistan-Dimetoka

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 990

Vilayet-i Hassa

Umumi evliyalığa yani Allahu Teâlâ'nın rızasına, sevgisine ermiş olan, bununla şereflenen, tasavvuf yoluna girebilecek, özel evliyalığa kavuşabilecek kimseye vilayet-i hassa denir.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 83

Vilayet-i Kübra

Peygamberlerin evliyalığına denir.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 152

Vilayet-i Sugrâ

Evliyanın evliyalığına denir.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 152

Vilâyet

Evliyalık.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid1. a.g.e., s. 295

Ville Sinçi Yuri

Çuvaşların ağıta verdikleri isim.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vird

Kula gece veya gündüz tekrar tekrar gelen ve onu Allah'a yakınlığa sevk eden bir vaktin adıdır. O vakitte kula, ahirette karşısına çıkacak istenilen bir şey varid olunur.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Virişti

Melek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Visal

Bektaşi için ölüm, "visal" büyük sevgiliye kavuşmadır.[1]

(1) Sulooca, Mürteza. a.g.e., s. 14

Vizeli Hamza Çelebi (Edirneli Şair Hayali Bey) Türbesi-Edirne

(1) Kaynak yok

Vukelyiçi Tekkesi Türbeleri-Bosna Hersek

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 154

Vurulmak

Silahla öldürülmek ya da yaralanmak.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Vuslat

Allah'a ulaşmak, onunla bir olmak. Allah aşkıyla iç içe olan sofinin muradı ona kavuşmaktır.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vusûl

Sâlikin Hakk'a ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.



Sözlükte “ulaşmak, erişmek, sevdiğine kavuşmak”, manasındaki vüsûl kelimesi “ayrılmak” anlamındaki fasl, firkat ve hicrân kelimelerinin karşıtıdır; ayrıca aynı kökten gelen *vasl, vuslat, visâl, ittisâl* terimleriyle yakın anlamlara sahiptir.

“Kulun seyrüsülûk neticesinde nihaî maksadı olan Hakk’a ulaşması, Hak ile birlikteliği, metafizik çerçevede Hakk’ın âlem ve içindekilerle beraberliği” mânasına gelen vasl ve ittisâl, kulun Hak’tan ayrılığı ve uzaklığına, Hakk’ın âlem ve içindekilerden münezzeh oluşuna işaret eden fasl ve infisâl ile bir arada kullanılır.

İlk dönem sûfîleri, Allah’a karşı besledikleri aşkın dile getirilemez boyutunu eserlerinde vuslat ve hicran ifade eden remizli kelimelerle ifade etmeye çalışmışlardır. Râbia el-Adeviyye başta olmak üzere ilk sûfîler, bütün mahlûkattan uzaklaşıp (hecr) gerçek sevgili olan Hakk’a kavuşmayı ve O’nu müşahede etmeyi vasl, vüsûl ve visâl, O’nunla birlikte olmayı ittisâl, O’ndan ayrı kalmayı firkat ve hicran hali diye yorumlar.

Tasavvuf tarihinde vasl ve fasl terimlerini kullanan ilk müellif olan Ebû Nasr es-Serrâc el-Lüma’ adlı eserinde vaslı “gāib olana ulaşmak”, faslı “sevgiliden umulan şeyden ayrı düşmek” şeklinde tanımlamıştır.

Yahyâ b. Muâz er-Râzî, arşın altındaki tabiat âlemine gözünü yummayan kimsenin arşın üstündeki ilâhî âleme ulaşamayacağını söyler (Serrâc, s. 349). Bu sebeple ona göre vuslat bir anlamda Hak ile aradaki perdeleri kaldırmaktır. Râzî Hakk’a yönelen kimseleri dört gruba ayırır. Tövbe edenler korkusuyla, zâhidler muhabbetiyle, şevk ehli haliyle perdelenmiştir; vuslat ehline gelince Hak’la ilişkilerinde onları hiçbir şey meşgul edemez ve perdeleyemez (Baklî, s. 136).

Hakk’a ve ilâhî hakikatlere vuslat yolculuğu belli ilke ve kurallar dahilinde gerçekleşir. Bu bağlamda sûfî çevrelerinde, “Usulü olmayanın vüsûlü olmaz”; “Usulü terkeden vuslattan uzaklaşır” ve Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’ye nisbet edilen, “Vuslata erişememiz usulsüzlüğümüzdendir” sözleri meşhurdur. Vuslatın başlangıcı kulun kendini Hak’tan uzaklaştıran her şeyden yüz çevirmesidir (zühd). Kul farz ve nâfile ibadetlerle Hakk’a yakınlaşır (takarrüb) ve nihayet sevdiğine kavuşur (vuslat). Kavuşmanın bir sonraki aşaması Hak ile dâimî birliktelik (ittisâl) makamıdır ki bir tür vahdet halidir. Öte yandan Ebû Bekir eş-Şiblî, “Ulaştığını idDİA eden kimse hiçbir şey elde etmemiştir” diyerek vuslatın mutlak mânada imkânsızlığına işaret eder. Buna göre her vuslat aynı zamanda bir ayrılıktır (fasl).

Sûfîler vuslat sevincinin ayrılık ve hüzünle bir arada olduğunu söylerken bu hale işaret etmişlerdir. Seyrüsülûkte talepsizlik mertebesine ermek daha üstün kabul edilmiş; vuslat, hicran, yeis ve ümit isteği eksik bir mertebe olarak görülmüştür.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin, “Ben O’na vâsıl olmak istiyorum, O ise benim hicranımı istiyor; O’nun isteği için kendi isteğimi terkediyorum” sözüyle Sa‘dî-i Şîrâzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, “Ben muradımı muratsızlıkta buldum” sözleri bunu gösteren örneklerdir. Şu halde zevk ve hal vuslat ve müşâhedede değil ayrılık ve mücâhededir; zira vuslat ve müşâhede sevenin, ayrılık ve mücâhede sevgilinin muradıdır. Sevgisinde sâdık olan kimse iradesini sevgilinin iradesinde fâni kılan kimsedir (Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî, vr. 14a).

Bazı sûfîler vahdet doktrinini açıklamak için vuslat vb. kavramları kullanmıştır. Ca‘fer es-Sâdık vuslat ve muvâsaleden söz ederken bu dünyada Hakk’a tam anlamıyla vâsıl olmanın imkânsızlığını belirtmiştir. Ebû Bekir el-Vâsıtî namazda alınan tekbirleri, “Allah o kadar büyüktür ki namazda dahi O’na ulaşılamaz, namazın terkiyle de O’ndan ayrı kalınamaz. Zira O’na vâsıl olmak veya O’ndan ayrı ve uzak düşmek kulun ameliyle değil Allah’ın ezeldeki takdiriyledir” şeklinde açıklamıştır (Kelâbâzî, s. 203).

Bir kısım sûfîler bir yandan Hakk’ın mutlaklığı ve sonsuzluğu, kulun acziyeti ve sınırlı varlığı, diğer yandan Hakk’ın her an hâzır ve nâzır olması sebebiyle mümkün varlığın zorunlu varlığa asla ulaşamayacağını ileri sürmüşlerdir. Zünnûn el-Mısrî’ye göre hakikat ehli sûfîlerin tevhid anlayışın Allah’ın gāib olmadığına, dolayısıyla aranamayacağına, zirvesi bulunmadığına, dolayısıyla erişilemeyeceğine, mevcut bir hakikati idrak eden kişinin o hakikatle aldandığına, kişiye düşen şeyin sürekli değişen hale bakmadan gerçek varlık olan

Hakk'ı keşfetmeye yönelik olması gerektiğine dayanır (İbnü'l-Arabî, Bir Sûfî'nin Portresi, s. 193).

Bu anlayışa göre sûfîler bütün varlıkların Hakk'ın vuslat denizinde boğulduğunu, "Biz ona şah damarından daha yakınız" âyetinin (Kāf 50/16) bunu gösterdiğini söyler, vuslatı kulun benliğini mahvedip, Hak ile arasındaki farklılığı giderip, cehaletten kurtulup nefsini ve rabbini keşfen bilme süreci şeklinde değerlendirirler. Baklî, vasl ve fasl terimlerini aşk ve mârifet tavırlarını içerecek biçimde açıklayanlar arasındadır. Ona göre vasl karışıklık söz konusu olmadan Hakk'ı müşahede etmenin hâsıl olması, Allah ile feraha kavuşmakla neticelenen yakınlığı idrak etmede âşığın aşkın nimetlerini nihaî derecede tatması, fasl ise âşığın aşkta seyran etmesidir. Sâlik Hakk'a eriştiğinde Hak ona kendisinin her şeyden münezzeh olduğunu, akıl ve vehimle idrak edilemeyeceğini öğretir. Böylece sâlik vuslat ümidiyle aldandığını, ayrılıkla da harap ve bîtap düştüğünü anlar. İşte bu tevhid ve mârifettir (Meşrebü'l-ervâh, s. 136-137).

Sûfîler Hakk'a sülûkün aşamalı olmasına dayanarak sülûkle ilgili terimleri belli bir sıra gözeterek açıklamışlardır. Hücvîrî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin Kitâbü'l-Mahabbe'sinden naklen vuslatın kurb ve üns hallerinin üstünde yer aldığını, kalbin muhabbetle birleştiğini, kalbin bâtını olan ruhun kurb haline erdiğini, ruhun bâtını olan sırrın vuslatta karar kıldığını söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 449).

Sehl et-Tüsterî'ye göre insanlar bir imtihan gereği hareket ettirilmiş ve Hak'tan ayrılmışlardır; sükûn halinde kalsalardı vuslattan uzak düşmeyeceklerdi. Dolayısıyla hareket hicranın, sükûn vuslatın işaretidir. Öte yandan Hak'tan uzak kalan kişinin çeşitli hallerle Hakk'a yakınlaşmaya çalışması telvin, vuslata ermesi temkindir (Kelâbâzî, s. 161).

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre vasl cem' ve fenâ, fasl fark ve bekā halleriyle irtibatlıdır. Hakk'ı bulmanın mümkün olması gibi Hakk'a ulaşmak da mümkündür. Ancak ulaşmak mesafe katetmekle değil Hakk'ı nefsinde ve dış âlemde müşahede etmekle gerçekleşkir (Seyyid Mustafa Râsim Efendi, s. 1212-1214).

Vüsûl ile yakın anlamdaki ittisâl kulun sırrı ile Allah'tan başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hak'tan başkasını görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dilememesidir. Hâce Abdullah-ı Herevî'ye göre ittisâl üç derecedir:

Birincisi sâlikin kasıt ve iradesini tamamen Hakk'a yöneltmesidir (i'tisâmın ittisâli), ikincisi Hakk'a delil aramaktan sarfınazar edip himmeti tek bir noktada toplamasıdır (müşâhedenin ittisâli), üçüncüsü varlığın ittisâlidir.

Bir niteliği bulunmadığından bu ittisâl idrak edilemez. İttisâlin karşıtı infisâlin de üç mertebesi vardır: Birincisi kulun bakışını dünya ve âhiretten ayırması, ikincisi dünya ve âhireti terk ile herhangi bir şeye ulaşılamayacağını idrak etmesi, üçüncüsü infisâlin infisâlidir. Terk-i terk makamına benzeyen bu mertebe ittisâlin muhal olduğuna işaret eder (Menâzilü's-sâirîn, s. 139-140).

Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre ittisâl sâlikin sekr, bast ve sahv makamlarından sonra ulaştığı menzildir.

İlk basamağı, Hakk'ın azametinin sâlike tecellisinden sonra sâlikin Hakk'ı birlemesi ve sadece O'nu müşahede etmesidir.(ittisâlü'l-i'tisâm).

İkinci aşama Hak ile kul arasındaki perdelerin bütünüyle ortadan kalkmasıdır (ittisâlü'ş-şühûd).

Üçüncü aşama Hakk'ı basiret gözüyle bulmaktır ki (ittisâlü'l-vücûd) cem' makamından sonra gelir.

Bu üç aşamanın sonunda sâlik birliğin sağladığı vuslatın, çokluğun yol açtığı ayrılığı giderdiğini görür (ittisâlü'l-infisâl). Bu görüş eşyada Hakk'ın birliğini müşahede edenlerin kârıdır (vahdet-i şühûd). İttisâlden sonra infisâl mertebesi gelir. Kâşânî'ye göre infisâl ittisâlden daha üstündür. Zira ittisâlde eşyanın hakikatleri mücmelen bilinirken infisâlde tafsilatıyla bilinir (Tasavvuf Sözlüğü, s. 34-35, 88-89).

Vahdet-i vücûd nazariyesine göre Hakk'ın tecellisi devamlı olduğu ve herhangi bir şey bu tecelliyi perdelemeyeceği için Hakk'ın mahlûkatından ayrılması da mümkün değildir. Dolayısıyla Hakk'a ulaşmak ayrılmaya imkân vermemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre vasl bir zevk ve müşâhede hali iken fasl tahkik ve tahakkuk halidir. Bu hal âlemdeki fiillerin ve oluşların belli bir tertip üze-



re meydana geliş hikmetini bilenlere mahsustur. Âlemde olupbiten her şey ilâhî isimlerin tecellisi olduğundan ilâhî isimlerin bilgisine sahip kimseler fasl ve temyiz ehlinden kabul edilir.[1]

(1) DİA; [VÜSÛL - Semih Ceyhan] cilt: 43; sayfa: 144

Vücutnâme

İnsanın yaratılışını anlatan ve buna bağlı olarak Allah'ın azameti, yüceliğini konu edinen manzum ve mensur esere verilen ad. Vücutnâmelerde, insanın Levh-i Mahfuz'dan itibaren ana rahmine düşmesi, dünyaya gelişi, büyümesi, vefatı konularına yer verilir.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Vülad

Öldürülenin, öldürenin evladı olması durumu.[1] [2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

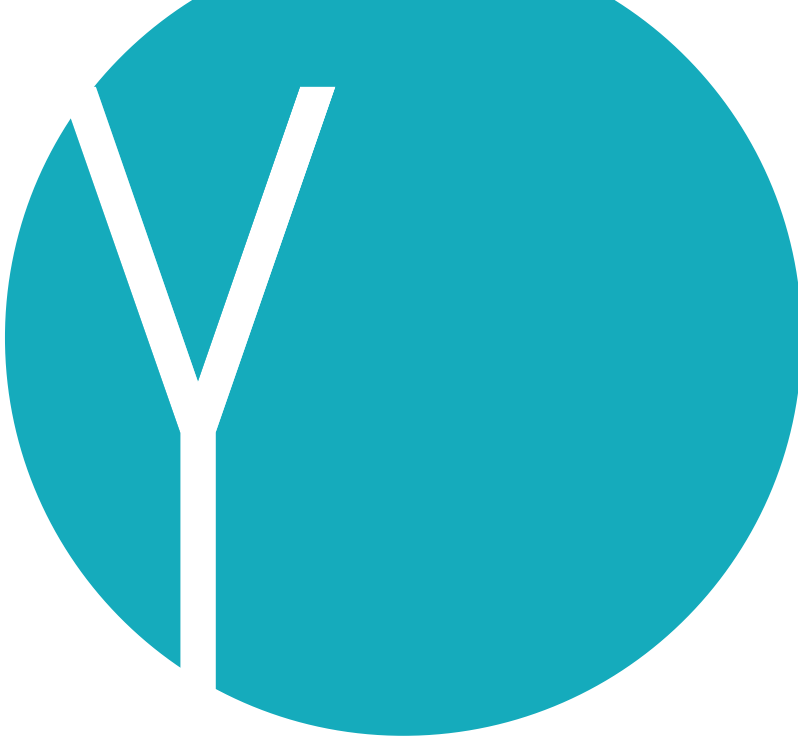
Vürûd

Cehennemin üstüne kurulmuş olan köprüden geçmedir.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 1, s. 299

Vüsûli Çelebi Türbesi-İstanbul

(1) DİA, Cilt. 43 s. 145



Yabalı Dede Türbesi-Düzce

(1) Düzce Valiliği. a.g.e. s. 2

Yafi Türbesi-Beyrut

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 161

Yağfirullah

Ölmüş bir kimseden bahsedilirken söylenen "Allah onun günahlarını bağışlasın" anlamında.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Yağıbasan Türbesi-Tokat

(1) Tokat:. a.g.e. s. 108

Yağız Yer

a. Cehennem.[1]

b. Mezar.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yağlı Dede Türbesi-Konya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96

Yağlı Dede Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Yağlıoğlu Türbesi-İzmir

(1) Önkal, Hakkı.5 a.g.e. s. 41,
(2) Daş, Ertan. a.g.e. s. 153

Yağmur Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 291

Yağmûriyye Türbesi-Suriye

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 9 s. 286

Yağmurlu Baba Türbesi-Kırklareli

(1) Akgünay, Tamer. a.g.e. s. 72

Yahmûm

a. Isı derecesi yüksek, kapkara duman.

b. Ayette cehennemlikler için, "serin ve hoş olmayan kapkara bir duman içinde kalacaklar" denilmektedir. Yahmûm, cehennemin isimlerinden biridir.[1]

(1) DİA, C. 7, s. 227;
(2) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 11, s. 449

Yahşi Bey Türbesi-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96,
(2) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 184

Yahşi Kalender Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Yahşihan Türbesi-Ankara

(1). a.g.e.S. 446

Yahudi Mezarlıkları

Bizans döneminde Yahudi mezarlıkları Balat dışında ve Kasımpaşa'da yer alırlardı. Kasımpaşa'daki mezarlığın üzerine III. Murad'ın (hd 1574-1595) imamı Abdülkerim Efendi'nin bir cami inşa etmesi üzerine 1583'te Yahudilere Hasköy'de bir mezarlık arsası padişah tarafından tahsis edilmiştir. Başlangıçta sadece Hasköy semtindeki Yahudilere hizmet veren Hasköy Mezarlığı, daha sonraları Galata ve Beyoğlu Yahudilerine de hizmet vermiştir. 1894'te Galata ve Beyoğlu bölgesinde yaşayan Yahudilerin sayıca çoğalmaları Yahudileri yeni mezarlık arsaları arayışına yönelttiyse de özellikle Ulus Mezarlığı'nın oluşturulmasına kadar İstanbul Yahudilerinin büyük bir çoğunluğu için Hasköy Mezarlığı kullanılmıştır. 1975'te Boğaziçi Köprüsü çevre yollarının yapımı sırasında bir bölümü istimlak edilerek Örnektepe'ye taşınan mezarlar 1993'te oradan da kaldırılmışlardır. Günümüzde çevre yolu üzerinde Haliç Köprüsü'ne gelmeden önceki kesimde yolun her iki tarafında yer alan mezarlıkta defin işlemleri sürdürülmektedir.

Yahudilerin İstanbul'da tarih boyunca kullandıkları ve bugün büyük bir çoğunluğu mevcut bile olmayan başlıca mezarlıklar Balat tarafında Bizanslılardan kalma olan Bizans'ın son ve Osmanlı'nın ilk hahambaşısı Moşe Ben Eliya Kapsali ile görevi ondan devralan Hahambaşı Eliyav Mizrahi'nin gömülü oldukları Eğrikapi; onun yakınında bulunan Bayrampaşa; Kuruçeşme sırtlarında yer almış olan ve Kuruçeşme, Arnavutköy ve Bebek›te yaşayan Yahudilerin gömülü oldukları Kuruçeşme; 1704›te Üsküdar cemaatinin kendi mülkleri olduğunu ispatladıkları, ancak uzun seneler mülkiyeti Ermeni ve Yahudi cemaati arasında sorun olan Üsküdar Mezarlığı›dır.

Kuzguncuk sırtlarında yer alan ve yüzlerce tabut şeklinde masif mezar taşlarının yer aldığı Kuzguncuk Mezarlığındaki taşlar 1990'lı yılların başında İsrailli tarihçi Prof. Mina Rozen tarafından incelenmiş ve bu araştırma kitap haline getirilmiştir.

Avrupa yakasından, Asya yakasına geçilirken Boğaziçi Köprüsü'nün sağ tarafında yer alan Ortaköy Mezarlığı'nın Bizans döneminden kaldığı tahmin edilmektedir. 1813'te yanan Ortaköy'deki Etz ha-Hayim Sinagoğu'nun yeniden inşası için hazırlanan 1825 tarihli fermandan anlaşılacağı üzere İstanbul'un fethedilmesinden önce bu semtte bir Yahudi cemaati mevcuttu. Kuzguncuk Mezarlığı'nda olduğu gibi Ortaköy Mezarlığı'nda da gömüler sürdürülmektedir.

1865'te yabancı uyruklu Yahudiler, zamanın hahambaşısı Yakir Geron'dan talepte bulunarak ayrı bir mezarlık kurmak istediler. Osmanlı hükümeti 14 Eylül 1867 tarihli bir emirle Şişli Çiftlik mevkiinde bir mezarlık oluşturulmasına izin verdi. Günümüzde Abideihürriyet Caddesi üzerinde yer alan ve İtalyan Musevi Mezarlığı olarak bilinen bu mezarlıktaki çoğu mezar taşları zamanın İtalyan sanatçılarının elinden çıkmıştır.

1901'e dek ölülerini Sefarad Yahudilerinin (İspanya kökenli) mezarlıklarına gömen Aşkenaz (Doğu Avrupa kökenli) cemaati gömüleri için Sefarad cemaatlerine belirli bir harç ödemekteydi. Bu tarihten sonra kaldırılan harç ile Aşkenaz cemaatine mezarlık tesis etmek hakkı da verilmiştir.

1919'da Osmanlı hükümetinin izniyle Aşkenaz cemaati o tarihlerde Ambarlı Dere Sokağı olarak adlandırılan bugünkü Ulus'ta bir mezarlık tesis etme olanağını buldu. Günümüzde Aşkenaz cemaatinin dışında Sefarad cemaatinin ölülerinin de gömüldüğü bu mezarlığın girişinde 1986' da Neve Şalom Sinagoğu'na(->) düzenlenen saldırıda ölen 23 kişinin mezarları ve olayın anısına Prof. Hüseyin Gezer tarafından hazırlanan bir anıt-mezar yer almaktadır.

Günümüzde İstanbul Yahudilerinin defin işlemlerinin önemli bir bölümü 17 Nisan 1920 tarihli iradeyle izni alınan ve Aşkenaz Mezarlığı'na yakın bir yerde bulunan Ortaköy sırtlarındaki Ulus Mezarlığı'na yapılmaktadır. Geçmiş yıllarda Arnavutköy Mezarlığı olarak anılan bu mezarlık 80 dönümlük bir alan üzerine kuruludur.

Ulus'taki mezarlığın genişletilememesi yüzünden kısa bir süre sonra yetersiz kalacağını düşünen Musevi cemaati 1990'lı yılların başında İstanbul Belediyesi'nden yeni bir mezarlık arsası için talepte bulunmuş ve İstanbul için yeni mezarlık alanını oluşturacak olan Kilyos yakınındaki bölgede bir arsa tahsis edilmiştir. 1994'te bu mezarlık arsasının çevre duvarlarının inşası ve alanın düzleştirilmesi çalışmaları sürdürülmekteydi.(1)

(1) DBİA; Silvyo Ovadya.

Yahudilik'te Cennet

Yahudi âhiret inancında öldükten sonra Şeol'e (ölüler diyarı) gitme yerine yeniden dirilme (bk. İşaya, 26/19; Daniel, 12/2, 3) ağırlık kazanınca (tah. m.ö. II. yüzyıl), iyilerin ebedî olarak kalacağı yerin Eden bahçesi veya bazılarının Pardes dedikleri yine "bahçe" anlamına gelen özel yer olacağına inanıldı. Kötüler cehenneme, iyilerse cennete gidecekler, yeniden dirilince yine orada kalacaklardır. Böylece cennet (Gan Eden/Pardes) üç şeyi ifade etmek üzere kullanıldı.

1. Tekvîn'in 2-3. bablarında geçen Eden bahçesi,

2. Dirilmeden önce iyi ölülerin kaldıkları yer,

3. İyilerin devamlı kalacakları yer.

Bu husus, birden fazla cennetin bulunduğunu değil tarihî gelişim içinde cennet telakkisinin kazandığı üç merhaleyi ifade eder. Bu üç merhaleden son ikisinin coğrafî yeri konusunda ortak bir inanç yoktur. Bazılarına göre bu yer dünyada, bazılarına göre ise göktedir.

Tekvîn'in 2 ve 3. bablarında Eden bahçesi hakkında şu bilgiler verilmektedir: Rab Allah Âdem'i yarattı ve şarka doğru Aden'de (Eden) yaptığı bahçeye koydu. Diğer ağaçların arasında bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilikle kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı, dört kola ayrıldı: Pişon, Gihon, Dicle ve Fırat. Âdem ve onun kaburga kemiğinden yaratılan Havvâ kendilerine yasaklanan ağacın meyvesini, yılanın Havvâ'yı, onun da Âdem'i kandırması sonucu yedikleri, dolayısıyla Tanrı'nın emrine uymadıkları için Aden bahçesinden çıkarıldılar.

Bu anlatımı genişleten bazı bilgiler de Hezekiel'de (28/11-16; 31/8) bulunmaktadır ki bu kitaptaki mecazi bilgiler sonraki Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta etkili olmuştur. Hezekiel'in anlattıkları Katolikler'in apokrif, Protestanlar'ın pseudepigrafik gördükleri Enoh kitabındaki (2328) ilâhî cennet tasvirine benzer. Bu tasvire göre cennet yeryüzünün ortasında büyük bir dağdır, eteklerinden ırmaklar akar, orada bilgi ve hayat kaynağı sayılan bir hurma ağacı bulunur. Hezekiel'deki cennet de bir dağın üzerinde yer alan bahçedir, fakat oradaki bilgi ve hayat ağacı artık hurma değil sedir ağacıdır. Bu ağaç, ölen iyi kimselerin kalacağı cennet için özel bir öneme kavuşmuştur. Hem Bâbilliler hem de İbrânîler için cennet önceden var olan kaybedilmiş bir yerdir.

Sonraki yahudi düşüncesinde cennet ve cehennem (Gehinnom) ölümden sonra iyiler için mükâfat, kötüler için ceza yeri haline gelmiştir. Cennet ve cehennemden bahseden en eski yahudi kaynağı, muhtemelen I. yüzyılın sonlarında Johanan ben Zakkai'nin şu sözleridir: "Önümde iki yol var: Biri cennete, öteki cehenneme götürüyor" (EJd., XIII, 83).

Yahudi kutsal kitabında Şeol bütün ölülerin kalacağı, ceza ve mükâfatın olmadığı bir yer iken apokaliptik literatürde burası bir ceza yeri haline getirilmiş, iyilerin de Şeol'ün iyilere ayrılmış kısmında kalacakları veya Tanrı katına çıkacakları belirtilmiştir. Daha sonra ise iyilerin cennete gidecekleri inancı benimsenmiştir. Ancak yahudi düşüncesinde gelecek hayatla ilgili telakkiler uzun süre bir sisteme kavuşturulmadığı için rabbilerin eserlerinde, dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek olan "Mesîhî dönem" ile "gelecek dünya" bazan birbirinden ayrılmış, bazan da karıştırılmıştır. Bu sebeple iyilerin cennete, kötülerin cehenneme girmeleri, bazılarına göre yeniden diriliş ve son muhakemenin ardından, bazılarına göre ise hemen ölüm sonrasında olacaktır.

Milâttan önce II. yüzyılda Mesîhî ümitlerle yahudiler arasında iyilerin kalacağı yerin yeryüzünde olacağı fikri yayıldı. İşaya kitabı yazarı, ölen İsrâilliler'in bu krallığa katılmak için Şeol'den dirileceklerini yazmıştı. Yeryüzündeki bu Mesîhî krallığın başşehri Kudüs (Siyon dağı) olacak, iyiler bu yeryüzü cennetinde ebediyen yaşayacaklardır. Apokaliptik literatürde cennetin üçüncü semada olduğu da nakledilmektedir. Rabbiler sonraki Yahudilik'te görülen Mesîhî krallıktaki iyi kimselerin kalacakları bu yeri, dünyevî Eden bahçesini ve kutsal şehir Kudüs'le ilgili elemanları alıp birleştirmiş, İslâmî gelenekteki cennet tasvirini de göz önünde bulundurarak semavî bir cennet düşünmeye başlamışlardır.

Rabbilerin yazdıklarında cennetle ilgili bilgi ve yorumlar oldukça çoktur. Rabbilere göre cennet ve cehennem dünya yaratılmadan önce de vardı. Cennet Tanrı'nın sağında, cehennem solundadır.



Cehennem sadece ceza için değildir, onun A'raf görevi de vardır. Bet Shammai'ye göre günahı ve sevabı denk gelenler cehennem ateşiyle temizlenecek, sonra cennete gireceklerdir. Kötüler on iki ay cehennemde azap görüp yok olacaklar (bir görüşe göre cennete girecekler), yahudilere muhalefet edenler ise sürekli azap göreceklerdir. Buna karşılık çok azılı günahkâr küçük bir grup dışındaki İsrâilliler cehennemden kurtulacak, cennete gireceklerdir.

Hz. İbrâhim cehennemin girişinde duracak ve sünnetli olan zürriyetini ateşten kurtaracaktır (bazı Filistinli rabbiler cehennem diye bir yer olmadığını da ileri sürmüşlerdir). Rabbilerin kutsal kitabı yorumladıkları Midraş'ta (meselâ Midraş Aggada'da) cennetin geniş ve çeşitli tasvirleri yer alır.

Ortaçağ'daki Talmud sonrası literatürde cennet-cehennem tasvirlerinin arttığı, doğrudan doğruya cennet veya cehennemi konu edinen risâlelerin rabbiler tarafından yazıldığı görülür. Bazı Ortaçağ yahudi filozofları cenneti Tanrı'ya kavuşma, cehennemi de ebedî hayattan mahrum kalma anlamında kullandılar. Kabbalistler bu kavramları bilhassa tenâsühle uzlaştırarak kendi karmaşık sistemlerine uydurdular. Moses Mendelssohn, Tanrı'nın merhametine uymuyor diye açıkça cehennemi inkâr ederken çeşitli dinî görüşlere sahip günümüz yahudileri, ruhun ölümsüzlüğüne inananlar da dahil olmak üzere, genellikle cennet ve cehennem inancına fazla önem vermezler.[1]

(1) DİA; [CENNET - M. Süreyya Şahin] cilt: 07; sayfa: 374-376; [CENNET - Bekir Topaloğlu] cilt: 07; sayfa: 376-386

Yahya Bey-Zade Türbesi-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 65

Yahya Bin Ramazan Hademe-i Türbesi-Kosova-Vılçitrin

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 539

Yahya Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 291,
(2) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 162,
(3) DİA, Cilt. 43 s. 243,
(4) Envanter. a.g.e. No:114,
(5) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 7, s. 409,
(6) Gider, Şenay. a.g.e., s. 28

Yahya Gazi Türbesi-Kayseri

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 10

Yahya-yı Şirvani Türbesi-Azerbaycan

(1) DİA, Cilt. 43 s. 264

Yakaören Türbesi-Isparta

(1) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216

Yakarak Gömmek

Bu uygulama, ölünün göğe yükseltilmesi yollarından biri ve en bilinenidir. Bu uygulamayı yapan topluluklar, ölülerini gömenlere "yerin kötü tanrılarına da tapınıyorlar" demektedirler. Yani ölüleri "yer"e gömmek, cesedi yakarak duman ve buhar olarak göğe yükseltmemek, onlara göre büyük bir günahtır ve ruhun tanrısal bütünlüğe kavuşmasına engel olmaktadır. Ancak ceset yakılıp ruh göğe eriştirildikten sonra geride kalan artıklar, yani bir anlamda tanrının kabul etmediği pis şeyler "yer"e gömülebilir. Hatta bazen bu küller bile gömülmemiş, bir kaba konularak muhafaza edilmiştir.[1]

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 74.

Yakarış

a. Mezar taşı yazılarının beş temel öğesinden biri.[1][4]

b. Allah'tan bir dilekte bulunurken söylenen söz, dua, münacat, yalvarma.[2][3]

(1) Bakırcı, Naci. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(4) Hanoğlu, Canan, Erzurum Merkezde Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII.- XIX. Yy. Mezar Taşları, Atatürk Ü Sos. Bil. En. Yüksek Lisans Tezi, s. 24, 2006

Yakarmak

"Yalvarıp yakarmak" biçiminde de kullanılır ve aslen "yönelmek, dua etmek" demektir. Bu kelimenin "yak" fiiliyle alakası olmalıdır. Çünkü cesedi yakılarak göğe "yak-laştıran" ve atalara "yak-ın" olması istenen ölü için yakarmak gerekir.(1)

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 90.

Yakım

İçel, Isparta'da bir kimsenin ölümü üzerine yakılan ağıtın adı.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yakım Yakmak

Anadolu'da "ağıt söylemek" anlamında kullanılan terim.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yakımcı

Ağıt söyleyen kadın.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yakîn

a. Ölüm anlamındadır.(1)

b. Allah'tan başkasının yanında bir hayır bulunmadığını kesinlikle bilmektir. Sırrın açılmasıyla gaybı görmektir.(1)

c. Kesin inanç, kalbi itikat gibi anlamlara gelir. Şek ile ortadan kalkmayan şeydir.(2)

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 22, s. 348;
(2) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Yaksa

Şeytan, bir cins şeytan.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yaktîn ağacı

Kur'an'da, Hz. Yûnus'un denizden hasta olarak karaya çıkarıldığı sırada çevresinde yaktîn türünden bir bitki bitirildiği ve vücudunun onunla örtüldüğü ifade edilir. Kaynaklar yaktînin hızla gelişip dal budak salan, yaprakları büyük, gövdesiz, kabak türünden bir bitki olduğunu kaydeder.(1)

(1) DİA

Yakub Abdal Türbesi-Ankara

(1) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 101

Yakub Afvi Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Ya'kub Ağa Türbesi-İstanbul

(1) Pur, Doğan. a.g.e. s. 19,
(2) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 568

Yâkub Çelebi Zâviyesi Ve Türbesi

İznik'te XIV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen zâviyeli cami ve türbe.

Sultan I. Murad'ın oğlu Yâkub Çelebi tarafından 791 (1389) yılından önce yaptırılmış olan binanın kitâbesi yoktur. 1919 yılına kadar fonksiyonunu sürdürmüş, bir süre boş kaldıktan sonra 1934'te müze deposu yapılmış, 1963'te onarılarak yeniden ibadete açılmıştır. Yapı yakın zamanda esaslı bir onarım daha görmüştür.(...)

Yapıdaki süslemesiz ahşap minber ve vaaz kürsüsü de yenidir. Yapının önünde Yâkub Çelebi için inşa edilen kare planlı ve kubbeyle örtülü bir açık türbe bulunmaktadır. "L" şeklinde dört köşe pâyesi üzerine oturan sivri kemerli açıklıklara sahip türbe 6,50 × 6,50 m. ölçülerindedir. Ayaklar ve kemerlerde bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla kullanılmış olup tuğladan kirpi saçaklar vardır. Türbenin kemer açıklıkları vaktiyle örülerek kapatılmış ve duvar yüzeylerinde dikdörtgen açıklıklı pencereler açılmıştır. 1963 onarımında bu duvarlar kaldırılmıştır. 791'de (1389) ölen Yâkub Çelebi, Bursa'da babasının türbesine defnedildiğinden İznik'teki bu yapı makam türbesi olarak kalmış veya inşa edilmiş olmalıdır.(1)

(1) DİA; [YÂKUB ÇELEBİ ZÂVİYESİ VE TÜRBESİ - Ahmet Vefa Çobanoğlu] cilt: 43, sayfa: 280-281



Ya'kub Germiyani Türbesi-İstanbul

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 205,
(2) Adresler. a.g.e.

Yakub Halveti Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Yakub Paşa Türbesi-Amasya

(1) DİA, Cilt. 43 s. 285

Yakup Çelebi Türbesi-İznik

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96,
(2) DİA, Cilt. 33, s. 585,
(3) Daş, Ertan. a.g.e. s. 244,
(4) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 58

Yakup Dede Türbesi-Isparta

(1) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 88

Yakutiye (Kümbet) Türbesi-Erzurum

(1) Kaya, Aslı. a.g.e. s. 81

Yâkutiye Medresesi ve Kümbeti

Erzurum'da XIV. yüzyılın başında inşa edilen İlhanlı devri medresesi ve kümbeti.

Bânisine ithafen Hoca Yâkut Medresesi adıyla da anılır. Kaynaklara göre uzun süre, eski Yeniçeri Kışlası'nın yerine 1877-1879'da yaptırılan yeni kışlanın içinde kalmıştır. Yine uzun yıllar top dökümhanesi olarak kullanılan binanın etrafında 1970'li yıllarda askerî birlikler bulunmaktaydı. Taçkapısının üzerindeki tek satırlık Arapça kitâbeye göre medrese, Olcaytu Hudâbende döneminde 710'da (1310-11) Gāzân Han ve Bolugan Hatun'un paralarıyla İlhanlılar'ın Bayburt ve Erzurum vilâyetlerinin emîri Cemâleddin Hoca Yâkut Gāzânî tarafından yaptırılmıştır.(...)

Güneydeki yan eyvanda bir mihrap ve eyvan duvarlarını çevreleyen vakfiye kitâbesi mevcuttur. Medresenin doğu cephesinde büyük bir eyvan, bunun güneyinde bir oda, kuzeyinde aynı zamanda kümbete de geçişi sağlayan bir mekân mevcuttur. Ana eyvanda yer alan bir pencere avludaki kümbetle bağlantılıdır.

Medresenin ana eyvanına bitişik konumdaki kümbet, kenarları pahlı kare bir mumyalık katı üzerinde dıştan çokgen planlı ve külâhlı, içten yuvarlak planlı ve kubbeli olup önünde kare planlı bir hazırlık mekânı vardır. Kümbetin kaidesinin üzerinde bir silme, doğu ve güneydoğu cephelerinde mukarnaslı birer pencere yer almaktadır. Külâh eteğinde gövdeyi geometrik motifli iki kuşak çevreler. Kümbetin kuzeyinde bulunan ve yapıya girişi sağlayan birime medresenin içinden ulaşılmaktadır.

Kümbetin mumyalığı kare planlı ve aynalı tonoz örtülüdür. Mumyalık katı önündeki hazırlık mekânı mevcuttur. Bu bölüme de medresedeki mekândan geçilmektedir. Kümbette herhangi bir kitâbe olmadığı için gömülü olan kişi ya da kişilere dair bilgi yoktur.[1]

(1) DİA; [YÂKUTİYE MEDRESESİ ve KÜMBETİ - Ayşe Denknalbant] cilt: 43; sayfa: 294

Yalancı Dede Türbesi-Muğla

(1) Marmaris'te. a.g.e.

Yalın Gazi Türbesi-Ankara

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 132

Yalıncak Sultan Türbesi-Sandıklı

(1) Karakuş, Ali Osman. a.g.e. s. 185

Yalnız Sultan Türbesi-Kayseri

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 16

Yaman, Bahattin

Milli Ktp./Tasnif No: 1985 SA 11

Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları, Erdem, C.16, Sayı:48, S.170-201, 2007, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yaman Ali Baba Türbesi-Burdur-Tefenni

(1) Teb-Der. a.g.e. s. 3

Yanbaksı Türbesi-Bayburt

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96

Yangı

Ağıt.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yanık (Suyakanmış Hatun) Türbesi-Kayseri

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 47

Yanyatır Türbesi-Ceyhan

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96

Yapar, Berrin

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No: 220205

Yunanistan'daki Türk eserlerinde kitabeler (Dedeağaç, Dimetoka, İskeçe, Gümülcine, Selanik, Kavala, Yenice-Karasu), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi · Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları anasanat Dalı, Y. Lisans Tezi, S.433, 2007

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yapı Kabartmalı Şahideler

a. Ev: Tire Müzesi'nde yer alan, 1794-1800 tarihli mezartaşlarının şahidesinde, üst üste sıralanmış çadır formunda ev kabartmaları yer alır (Tunçel 1989: 237, Res. 230-231).

b. Cami: Menemen Ulu Cami haziresinde yer alan 1782 tarihli şahidede iki katlı çift minareli ve merkezi kubbeli bir cami kabartması vardır (Tunçel 1989: 17-19, Res. 5-6).

Zeytinliova, 1795 tarihli şahidede, iki katlı, tek kubbeli ve minareli caminin yanında iki katlı konik çatılı evler bulunmaktadır (Tunçel 1989: 27-29, Res. 15-16).

Bergama, Harputlu Mescit Haziresi, 1837 tarihli şahidede, yanyana iki kubbeli yapı arasında bir minare yükselmektedir (Tunçel 1989: 140-141, Res. 139-140).

Akhisar, Ulu Camii Haziresi, 1895 tarihli mezar taşının şahidesinde yüksek kabartma bir cami süslemesi yer alır. Tek kubbeli yanlarda birer minaresi olan yapının girişi, sütun dizileri ile çevrelenmiş revaklıdır (Tunçel 1989: 166-167, Res. 174-175).

İzmir, Gaffarzade (Çakaloğlu Han) Çeşmesi (1805) ve Dönertaş Sebili (1814) üzerinde yer alan panolarda, perde motifi içine alınmış şehir ve anıtsal cami görünümleri yer alır (Res. 28; Tunçel 1989: 244-245, Res. 250-261). [1]

(1) Dönmez, E. Emine Naza. a.g.e. s.307-318.

Yaran Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 285

Yardım, Ali

Gazi Ün. Merk. Ktp./Tasnif No: CN1156.A4YAR 2002

Alanya Kitabeleri : (Tesbit, Tescil, Tasnif Ve Değerlendirme) : İstanbul'un 550. Fetih Yılı İçin, XV, 534 S. : Res., Şekil, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2002.

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e

Yardım Mûcizeleri

İnananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden ilâhî yardımlardır.

Müminlerin yanında ve meydan okuma amacı dışında vuku bulan bu yardımlar hârikulâde bir özelliğe sahip olmakla birlikte klasik anlamda mûcizenin temel niteliklerini taşımaz. Bu tür fevkalâdelikler hemen her peygamberin hayatında görülür ve ona bağlanan müminlerde mânevî bir şevk ve itminan meydana getirir.

Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları için Allah'ın emriyle kayadan su çıkarması (el-Bakara 2/60), gökten kudret helvası ve bıldırcın, kavminin gölgelenmesi için bulut getirmesi (el-A'râf 7/160), Hz. Îsâ'nın gökten yiyecek dolu bir sofra indirmesi (el-Mâide 5/112-115), Bedir ve Hendek gazvelerinde meleklerin müslümanlara yardım etmesi (Âl-i İmrân 3/123-127; el-Ahzâb 33/9), çeşitli münasebetlerle suyun çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi (Buhârî, "Menâḳıb", 25) bu türdendir.

Kur'an'da bu nevi hadiseler "nusret" kelimesiyle ifade edilir (el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/123; el-Enfâl 8/10; et-Tevbe 9/25; er-Rûm 30/47).



Ahmed b. Hanbel ile Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste (Müsned, II, 385, 434; Buhârî, "Amel fi'ś-śalât", 7, "Mežâlim", 35, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Birr", 7-8) üç çocuğun vaktinden önce konuşması olaylarını yardım mûcizeleri içinde mütalaa etmek mümkündür. Onlardan biri Hz. Îsâ, diğeri Cüreyc, üçüncüsü de Benî İsrâil'den bir kadının çocuğudur (DİA, VIII, 137-138).

Ancak Îsâ'nın "beşikte bir sabi" iken konuşması olayı (Meryem 19/29) irhâs veya mûcize şeklinde nitelendirilebilirse de Cüreyc'e ait olanını keramet, Benî İsrâil çocuğunda tecelli edeni mutlak mânada hârikulâde türü içinde düşünmek gerekir. Bunların üçü de -Hızır kıssasında olduğu gibi (el-Kehf 18/65-82)- ilk bakışta kurallara aykırı gibi görünürse de iyi düşünüldüğü ve âkıbet göz önünde bulundurulduğu takdirde hayırlı oldukları anlaşılır.

Bu tür fevkalâdelikler hem hidayet hem nusret özelliği taşımaktadır. İbn Kesîr'in yukarıdaki hadise dışında temas ettiği bazı fevkalâdelikler (el-Bidâye, II, 136) sahih rivayetlerle desteklenmemiştir.[1]

(1) DİA; [MÛCİZE - Halil İbrahim Bulut] cilt: 30; sayfa: 351; [MÛCİZE - Salime Leyla Gürkan] cilt: 30; sayfa: 353

Yaren Dede Türbesi-Bursa

(1) Dikmen, Alaattin. a.g.e. s. 139

Yarenlik

Ahiret.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yarım (Kümbet) Türbesi-Ahlat

(1) Kaya, Aslı. a.g.e. s. 82

Yartı (Kümbet) Türbesi-Türkmenistan

(1) Çeşmeli, İbrahim. a.g.e. s. 348

Yas

a. Ölüm, yıkım, helak.[1]

b. Sevilen bir kimsenin ölümünden (ya da yurdun, ulusun uğradığı bir felaketten) duyulan büyük acı, matem.[1][2][3]

c. Ölü ağıtı.[1]

d. Antalya, Balıkesir, Burdur, Karaman, Muğla'da ağıt yerine kullanılan terim.[4]

e. Kumukların ağıta verdiği isim.[4]

f. Sevdiği bir kişiyi kaybeden insanın acısını, içinde yaşadığı topluluğa karşı davranışlarıyla, giydikleriyle belli etmesidir.[5]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kaya, Doğan. a.g.e.
(5) Başçetinçelik, Ayşe5, a.g.e.,, s. 1

Yas Çağırmak

Anadolu'da ağıt söylemek anlamında kullanılan terim.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yas Etmek

a. Anadolu'da ağıt söylemek anlamında kullanılan terim.[1]

b. Ölünün ardından yüksek sesle ağlamak.[2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yas Evi

Ölü evine yas evi denir.[1]

(1) Başçetinçelik, Ayşe3, a.g.e.,, s. 1

Yas Giyesisi

Matem elbisesi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yas Kaldırma Töreni

Ölüm olayının ardından Van, Karahan'da erkekler bir ay tıraş olmaz, kadınlar başına kara yazma bağlayarak elbiselerini ters giyerler. Bir ay sonra yas kaldırma töreniyle, köyün ileri gelenlerinden birinin evinde elbiseler düzeltilir, kara yazmalar çıkartılır, erkekler tıraş edilir.[1]

(1) Başçetinçelik, Ayşe5, a.g.e.,, s. 2

Yas Kaldırmak

Anadolu'da ağıt söylemek anlamında kullanılan terim.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yas Parası

Caferilerde defin işi bittikten sonra, ölü yakınları tarafından hazırlanan yemek yenir. Yemekten sonra herkes cenaze sahiplerinin masraflarını bölüşme adına bir miktar para verir. Eğer ölen kişi fakir ise para işinde yemeğe gelenler hayli cömert davranırlar. Buna yas parası denir.(1)

(1) Albayrak, Ali2, a.g.e., s. 89.

Yas Söyleme

Anadolu'da ağıt söylemek anlamında kullanılan terim.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yas Tonu

Matem elbisesi.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yas Tutmak

a. Yaslı durumda bulunmak, yas içinde olmak, aşırı ölçüde üzülmek.(1)

b. Büyük bir acının ve üzüntünün, benliği üzerinde süren etkisini davranışlarıyla belli etmek.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Yas Tutturmak

Anadolu'da ağıt söylemek anlamında kullanılan terim.(1)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yasin Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 436

Yâsîn Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz altıncı sûresi.(...)

Yâsîn sûresinde İslâm akaidinin üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve âhiret konuları tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişinden deliller getirilerek anlatılır; bu arada iman-küfür mücadelesi çerçevesinde geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler zikredilir.

Dört bölüm halinde incelenmesi mümkün olan sûrenin **birinci bölüm**ünde ana konu Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Kur'an'ın vahiy ürünü oluşudur. Sûrenin ilk âyetini teşkil eden "yâsîn" büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed'e bir hitaptır (Âlûsî, XXII, 525; krş. Taberî, XXII, 178). Ardından Kur'an'a yemin edilerek Muhammed'in Allah'a ulaştıran yol (sır'at-ı müstakim) üzerinde bulunan peygamberlerden olduğu, Kur'an'ın da gafletten bir türlü kurtulamayan kitleleri uyarmak amacıyla Allah tarafından indirildiği ifade edilir. Ancak gönüllerini ilâhî gerçeklere açmayan, Cenâb-ı Hakk'ı anıp kalpleri ürpermeyen ve iradelerini hak dine yönlendirmeyen insanların bütün uyarılara rağmen iman etmeyecekleri bildirilir; mükelleflerin işledikleri fiillerin her şeyi içeren bir kütükte kaydedildiği belirtilir **(âyet 1-12)**.

Sûrenin **ikinci bölüm**ü kendilerine Hak dinin tebliğcilerinin gönderildiği bir yerleşim yeri halkının (ashâbü'l-karye) kıssası hakkındadır. Bu yerleşim yerine önce iki tebliğci gelmiş, ardından bunları destekleyen üçüncüsü gönderilmiştir. Ancak şehir halkı elçilere yalancı demiş, kendilerine uğursuzluk getirdiklerini ileri sürmüş, tebliğden vazgeçmedikleri takdirde işkenceyle öldürüleceklerini söylemiştir. O sırada şehrin uzak yerlerinden gelen bir kişi halkı iman etmeye teşvik ederken kendisi de iman etmiş, fakat inkârcılar tarafından öldürülmüş, nihayet o yerleşim yerinin halkı korkunç bir sesle helâk edilmiştir **(âyet 13-32)**. Müfessirler söz konusu şehrin Antakya, elçilerin havâriler, halkın Romalılar, uzaktan gelen kişinin de Habîb en-Neccâr olabileceğini kaydetmişse de gerek Hıristiyanlığın yayılışı gerekse Antakya'nın tarihi bakımından bu açıklamalar isabetli görülmemiştir. Kur'an'da mevcut kıssaların çoğunda olduğu gibi yerleri ve hitap edilen insanları bilinmeyen bu kıssadan da amaç tarihî bilgi vermek değil kıssadan hisse alınmasını sağlamaktır.

Sûrenin **üçüncü bölüm**ünde insanların hayatlarını sürdürdükleri yeryüzünün besleyici özelliğine, gece ile gündüz, güneşle ay arasındaki düzen ve



âhenge, yeryüzündeki çiçek, bitki vb. şeyler, ayrıca insanlar ve insanların henüz vâkıf olamadığı nice canlı arasındaki tozlaşma ve döllenmeye, gemilerin denizde batmadan seyretmesine temas edilerek Allah'ın birliği ve yüceliğine dikkat çekilir; bütün bu delil ve işaretlere rağmen inkârcıların dinî gerçeklerden yüz çevirdikleri ifade edilir **(âyet 33-47)**.

Yâsîn sûresinin **dördüncü bölüm**ü *âhiretin varlığı ve âhiret âleminin tasvirine* dairdir. Burada kıyametin ansızın kopacağı bildirildikten sonra vukuu hakkında kısaca bilgi verilir. Ardından cennetin tasvirine, cehennemliklerin bedbahtlığına değinilir; onların dünyada idDİA ettikleri gibi Kur'an'ın bir şair sözü değil vahiy ürünü olduğu zikredilir. Dünya hayatında insan türüne verilen nimetlerin bir kısmı sayılır; buna rağmen inkârcıların kendilerine hiçbir fayda sağlamayan putlara taptıkları belirtilir.

Sûrenin son âyetlerinde, görünürde spermden meydana gelen insanın dünyaya geliş şeklini göz ardı ederek, "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diye soran inkârcıya, "İlk defa yaratmış olan diriltecek" şeklinde cevap verilir; bu kanıt, "Sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkaran (krş. Mâtürîdî, XII, 114; Elmalılı, V, 4042), bütün tabiatı yaratan Allah ölülerin benzerini yaratmaya kādir değil mi?" ifadesiyle desteklenir. Sûre İslâm'ın tevhid ve âhiret inancına bir defa daha vurgu yapan âyetlerle sona erer **(âyet 48-83)**.(...)[1]

(1) DİA; [YÂSÎN SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 43; sayfa: 341

Yasçı

Ağıt söyleyen kadın.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yasemin Çiçeği

Hz. Fatıma'nın sembolüdür.[1]

(1) Kutlu, Hüseyin, a.g.e, s. 31

Yaşam

a. Canlılarda, doğumdan ölüme değin, etkinliği sağlayan olgular bütünü.[1]

b. Doğumdan ölüme değin geçen süre ve bu süre içinde gelişen olaylar, ömür.[1][2]

c. Yaşama biçimini belirleyen, ona yön verdiği kabul edilen güç, yazgı, kader.[1][2]

d. Toplumsal, ekonomik, kültürel, tarihsel vb. koşulların belirlediği bir döneme, bir topluma veya bir bölgeye özgü yaşama biçimi.[2]

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yaşayan Kültür Ahlat

Milli Ktp./Tasnif No: 2001 BD 2753

Yaşayan Kültür Ahlat, Kültür Bakanlığı, 2001, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yaşname

Âşıklar tarafından ortaya konulan ve insan hayatının ana rahmine düşmesinden ölümüne kadar olan safhalarının yaş kademelerine göre konu edildiği destanlara verilen ad.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yatağan Baba Türbesi-Muğla

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 96,

(2) Teb-Der. a.g.e. s. 3

Yatağan Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 28

Yatağan Mustafa Dede Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Yatan Ölmez Yeten Ölür

Kişi hasta veya yaşlı olsa da eceli gelmemişse ölmez, oysa genç ve sağlıklı da olsa vadesi dolan ölür.[1][2]

(1) Karabacak, Esra. a.g.e., s. 208;

(2) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 9

Yatanlar

a. Mezarlar.

b. Ermişler.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yatır

a. Evliya,[1] ölmüş evliya,[4] evliya kabri, ermiş mezarı, türbe.[2][4]

b. İçinde, doğaüstü gücü bulunduğuna ve dilerse insanlara yardım ettiğine inanılan bir ermişin yattığı mezar, ya da böyle bir mezarın bulunduğu yer.[3]

c. Kutsal sayılıp kesilmeyen koruluk.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.

Yatmak

Ölünün mezarda gömülü olması.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yâvedüd Türbesi-İstanbul

(1) DİA, Cilt. 4 s. 292,
(2) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 569,
(3) DİA, Cilt. 43 s. 349,
(4) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 7, s. 444,
(5) Gider, Şenay. a.g.e., s. 60,
(6) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 249

Yavlak Hasan Türbesi-Kastamonu

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 282

Yavrucuzade (Kılıcı) Hacı Hüseyin Efendi Türbesi-Isparta

(1) Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. a.g.e. s. 91,
(2) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216

Yavuz Er Sinan Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Yavuz Sultan Selim Han Türbesi-İstanbul

(1) Aydın, Yüksel İ. a.g.e. s. 50

Yayık

Denizlerin hakimi ve ölülerin koruyucusu Talay Han'ın bir adı da Yayık'tır. O, on yedi denizin birleştiği yerde oturur ve sulara hükmeder.[1]

(1) Oymak, İskender3. a.g.e. 2010

Yaylar, Arif

Beyazıt Devlet Ktp./ Tasnif No: K. 49236

Mezar Taşı, Vilayet Basımevi, 20 Sayfa,1935, Edirne

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yazgı

a. İnsanın hayatında yer alan olayları değişmez ve kaçınılmaz biçimde düzenlediği düşünülen doğaüstü güç,[1] alın yazısı, kader, mukadderat.[1][2][3]

b. İnsan ve toplum hayatına yön veren ve gizemli bir güç tarafından yönetiliyormuş gibi görünen olayların ve durumların tümü, kader.[1]

c. Allah'ın evrendeki bütün varlık ve olayların nicelik, nitelik ve zamanını mutlak iradesi ile belirlemesi.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Yazıcıoğlu Ahmed Bican Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97

Yazıcıoğlu, Emrah

Gazi Ün. Merk. Ktp./Tasnif No: 9436

Nevşehir-Hacı Bektaş-i Veli Külliyesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları, IV, 171, [4] s. : res. ; 30 cm., Tez (Yük. L.), S.175, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Sanat Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2004

123

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yazıcıoğlu Mehmed Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97

Yazıcızade Ahmed Bican Türbesi-Çanakkale

(1) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 173



Yazıcızade Muhammed Efendi Türbesi-Çanakkale

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 221,

(2) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 168

Yazıt

Önemli bir olayın ya da kişinin anısını yaşatmak amacıyla bir anıt, mezar taşı vb. üzerine kazılarak yazılmış yazı, kitabe.[1][2][3]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Ye'cüc-Me'cüc

Kıyamete yakın bir zamanda ortaya çıkıp pek çok kötülük yapacaklarına ve çok kısa boylu, geniş yüzlü, gözleri küçük, kulakları çok büyük, sırtları kıllı, tırnak yerine gagaları olan, birbirlerini güvercin gibi çağıran, köpek gibi havlayan ve canavara benzediklerine inanılan iki kavim.[1][4] Kur'an'daki ifadeye göre Zülkarneyn, Ye'cüc ve Me'cüc kavimlerinin insanlara zarar vermemesi için Hazar denizinin kuzeyine demir, taş, kireç ve katrandan büyük bir set yaptırmıştır. Bu kültürümüzde İskender Seddi olarak bilinir. Ancak kıyametin gelmesiyle bu set yıkılacak, böylelikle bu zararlı topluluk serbest kalacaktır.[1] Bunlar, yüksek yerlerden akın edeceklerdir, ilk kafile Taberiyye gölüne uğrayıp oradan geçecektir.

Ye'cüc ve Me'cüc denilen kimseler Nuh a.s'ın oğlu Yasef'in soyundandır. Her birinin bin çocuğu olur.[3]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

(2) Akay, Hasan. a.g.e.

(3) Asil, Yasin Şeref, a.g.e.

(4) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Ye'cüc ve Me'cüc

Zülkarneyn döneminde ortaya çıkan ve kıyametin kopmasına yakın dönemde zuhur ederek yeryüzünde bozgunculuk yapacak olan topluluk.

Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin kökeni hakkında dilciler farklı görüşler ileri sürmüştür.

Râgıb el-İsfahânî ile İbn Manzûr'a göre bu iki kelime Arapça'dır (el-Müfredât, "ecc" md.; Lisânü'l-'Arab, "ecc" md.; Kāmus Tercümesi, I, 697-698).

Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve Ebü'l-Bekā el-Kefevî gibi âlimlere göre ise Arapça'ya başka dillerden geçmiştir (el-Keşşâf, II, 498; Mefâtîhu'l-gayb, XXI, 170; el-Külliyyât, s. 3).

Birinci görüşü savunanlar söz konusu kelimelerin "ateş alevlenip durulmak; su tuzlu ve acı olmak; düşmana saldırmak, hızlı koşmak" anlamlarındaki "ecc", "ak kor haline gelmiş ateş, parlak nesne" mânasına gelen "evc" yahut "yayılmak, etrafa dağılmak" anlamındaki "ycc" ve "mcc" köklerinden türediğini, ayrıca "hızlı hareket eden, etrafa yayılan; ateş gibi yakıp yok eden kimse veya topluluk" mânalarında mecazen kullanıldığını belirtirler.

Ye'cûc ve Me'cûc'ün Arapça'ya başka dillerden girdiğini kabul edenler söz konusu dillerin İbrânîce, Âsurîce, Ârâmîce, Yunanca veya Türkçe olabileceğini ileri sürerler. İbrânîce'den geçtiğini idDİA edenler Ahd-i Atîk'teki Gog ve Magog'a atıfta bulunurlar.

Ahd-i Atîk'e göre Magog, Nûh'un oğlu Yâfes'in yedi çocuğundan biri (Tekvîn, 10/2) veya bu nesilden gelenlerin yaşadığı ülkenin adı (Hezekiel, 38/2), Gog ise Meşek ve Tubal'ın kralı ya da Magog ülkesinin halkıdır (Hezekiel, 38/1-3; 39/1-2). Ahd-i Atîk'te Gog yahudilere musallat olan, onların mallarını yağmalayan, çocuklarını öldüren bir topluluk şeklinde nitelendirilir (Tesniye, 28/49-57; Yeremya, 5/15-18).

Ahd-i Cedîd'e göre Gog ve Magog, kutsal şehri işgal etmek üzere İblîs'in kendileriyle iş birliği yapacağı bir topluluktur (Vahiy, 20/1-9). Mûsâ Cârullah, Gog ile "gök" kelimesi arasındaki benzerlikten hareketle Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Türkçe kökenli olabileceğini söyler ki (Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye'cûc, s. 11-12) bu görüş hiçbir şekilde açıklanamayacak bir idDİAdan ibarettir.

Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın verdiği bilgiler ise şöyledir: Milâttan önce 600 yıllarında bugünkü Moğolistan topraklarında yaşayan ve kendilerine Mongol denilen bu topluluğun adı "mongog" veya "monçuk"-tan gelir, bu da Me'cûc kelimesine çok yakındır.

Bilimsel ve antropolojik verilerle Kur'an'ı tefsir

etmeye çalışan Cemâleddin el-Kāsımî, Araplar'ın Kafkas dağlarının arkasında yaşayan Âkûk ve Mâkûk adlı iki kavimden söz ettiklerini ve bunları Ye'cûc ve Me'cûc diye adlandırdıklarını kaydeder (Mehâsinü't-te'vîl, VII, 100).

Gog Magog kıssasının Kitâb-ı Mukaddes'te yalnızca gelecekle irtibatlandırılmasına karşılık Kur'an'da bahsedilen Ye'cûc ve Me'cûc biri geçmişte vuku bulmuş, diğeri gelecekte vuku bulacak olaylarla ilişkili olarak iki defa zikredilmiştir.

Kehf sûresinde Ye'cûc ve Me'cûc'den zaman ve mekân belirtilmeden geçmişte yaşamış bir topluluk şeklinde söz edilmekte, onların etrafa zarar verdikleri ve Zülkarneyn'in yaptırdığı büyük sed sayesinde engellendikleri bildirilmektedir (18/93-97).

Enbiyâ sûresinde ise Ye'cûc ve Me'cûc'den gelecekte ortaya çıkacak bir topluluk olarak söz edilir, burada da yer ve zamana değinilmeden gerçek vaad yaklaştığında Ye'cûc ve Me'cûc'ün önünün açılacağı kaydedilir (21/96-97).

"Gerçek vaad"den maksat müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre kıyametin kopmasıdır, dolayısıyla Ye'cûc ve Me'cûc kıyametin yaklaştığına işaret eden bir alâmettir veya kıyametin ilk aşamasında ortaya çıkacaktır.

Âyetlerin anlamından hareketle şunları söylemek mümkündür: Ye'cûc ve Me'cûc çevreye yayılıp zarar veren, yakıp yıkan toplulukların bir tasviridir; Kur'an, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu niteliği taşıyan toplulukların ortaya çıkacağını haber vermektedir. Bunlar çok kalabalık bir topluluktur ve yeryüzünde fesat çıkaracaktır.

Hadislerde "Eşrâtü's-sâ'a", "Fiten ve Melâhim", "Ḳıyâmet", "Enbiyâ'" gibi bölümler altında nakledilen rivayetlerde konuyla ilgili daha geniş bilgiler mevcuttur. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün uykudan uyandıktan sonra, "Vukuu yaklaşan felâketten dolayı vay Araplar'ın haline!" demiş ve Ye'cûc-Me'cûc'ün seddinde küçük bir deliğin açılacağını haber vermiştir (Buhârî, "Enbiyâ'", 7; "Menâḳıb", 25; "Fiten", 4; Müslim, "Fiten", 1).

Yine kıyamet vakti gelince Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddi yıktıktan sonra tepelerden akın edip yeryüzüne dağılacakları, gittikleri her yeri yakıp yıkacakları, insanların korkularından kalelerine ve barınaklarına sığınacakları, yeryüzündeki bütün suları içip Taberiye gölünü kurutacakları, herkesi yok ettiklerini zannettikleri bir sırada Allah Teâlâ'nın, boyunlarına isabet edecek bir deve kurtçuğu göndererek onları helâk edeceği, sonunda insanların şehirlerden ve kalelerden çıkıp hayvanlarını serbest bırakacakları rivayet edilmiştir (Müsned, III, 77; İbn Mâce, "Fiten", 33).

Zayıf kabul edilen bazı rivayetlerde ise mi'rac esnasında Hz. Muhammed'in Hz. Îsâ'dan bu konuda bazı haberler duyduğu, Îsâ'nın Allah'a dua etmesi neticesinde Ye'cûc ve Me'cûc'ün helâk edileceği, cesetlerinin yağmur sularıyla denizlere sürükleneceği bilgisine de yer verilir (Müsned, I, 375; IV, 181; Müslim, "Fiten", 110; Tirmizî, "Fiten", 33, 59).

Ye'cûc ve Me'cûc konusuna tarih, tefsir, kelâm ve hadis şerhi kitaplarında da yer verilir. Bu tür eserlerde Hz. Peygamber'e erken devir kaynaklarında bulunmayan bazı rivayetler nisbet edilir (sıhhati için bk. Müsned, VI, 20-21).

Vehb b. Münebbih ile Kâ'b el-Ahbâr gibi râvilere atfedilen ve hadis âlimlerince "garîb" diye nitelendirilen bu rivayetlerde Ye'cûc ve Me'cûc için yapılan seddin nasıl yıkılacağı anlatılır (Taberî, XVII, 89; İbn Kesîr, II, 112).

Konu tarih kitaplarında da ele alınır ve Zülkarneyn ile bağlantılı olarak Ye'cûc-Me'cûc'den bahsedilir (Makdisî, IV, 61; Sa'lebî, s. 362; Bîrûnî, s. 41; Kâtib Çelebi, s. 377-379). Zülkarneyn'in Ye'cûc ve Me'cûc'ün saldırılarını engellemek için yaptırdığı sed tarihte Sedd-i İskender diye anılır.

Tefsir ve hadis kitaplarında metinlerin açıklanması çerçevesinde Ye'cûc ve Me'cûc'den söz edilirken kelâm kitaplarında bu konuya "Eşrâtü's-sâ'a" bahsinde temas edilir. Özellikle Ye'cûc ve Me'cûc'ün kimlikleri, sayıları, yerleri, ortaya çıkış zamanları gibi hususlarda geniş açıklamalar yapılır (Şemsüleimme es-Serahsî, s. 45-46; Berzencî, s. 152-156; Sıddîk Hasan Han, s. 165-166).

Buna göre Ye'cûc ve Me'cûc Hz. Nûh'un oğlu Yâfes'in soyundan gelen bir topluluktur; Tâvil, Tâyis ve Mensik diye üç kola ayrılmıştır. Birinciler uzun, ikinciler orta, üçüncüler ise kulaklarından birini döşek, diğerini yorgan yapacak kadar kısa boyludur; hiçbiri kendi soyundan bin çocuk dünyaya getirmeden ölmez. Hz. Îsâ'nın nüzûlünden önce



seddin arkasından çıkıp yeryüzünde bozgunculuk yapacaklardır.

Mûsâ Cârullah, Ye'cûc ve Me'cûc'ün tek bir topluluk değil farklı topluluklar olduğunu, insanların güçsüz zamanlarında ortaya çıktığını ileri sürer. Bazı rivayetlerde bunlar geniş yüzlü, kırmızı tenli, küçük gözlü, basık burunlu diye nitelendirilir. Kıldan ayakkabı giydikleri ve deri kalkanlar kullandıkları, bu giyim-kuşam tarzının da doğu toplumlarına ait olduğu, dolayısıyla onların Türk soyuna mensup bulundukları söylenmiştir. Ancak güvenilir rivayetlerin hiçbirinde Ye'cûc ve Me'cûc ile Türkler arasında bir bağlantı kurulmamıştır. Bu yakıştırmaların, Gog ve Magog'un doğudan çıkacağı idDİAsının yer aldığı Ehl-i kitap'tan veya Türkler'e düşman olan topluluklardan kaynaklandığını söylemek mümkündür (Çelebi, s. 128-132).

Sonuç olarak Ye'cûc ve Me'cûc, Kur'an'da ve sahih hadislerde zikredilir; ancak bu isimlerin birer özel isim mi yoksa cins ismi mi olduğu tartışmaya açıktır. Geçmişte yaşadıkları ve gelecekte ortaya çıkacaklarına dair Kur'an'da yer alan bilgiden hareketle Ye'cûc ve Me'cûc'ün yaşadıkları yerden çıkarak dünyaya yayılıp çevrelerine zarar veren, her yeri yakıp yıkan topluluklar olduğunu, tarihte geçtiği gibi gelecekte de bu niteliği taşıyan toplulukların ortaya çıkacağını söylemek isabetli görünmektedir.(...)[1]

(1) DİA; [YE'CÛC ve ME'CÛC - İlyas Çelebi] cilt: 43; sayfa: 374

Yedi dilimli mezar taşı

Alevi Bektaşi Kültüründe yedi dilimli mezar taşı karakteristiktir.

Niğbolu'da Musa Baba Türbesi bulunmaktadır. Musa Baba Balkan Alevilik ve Bektaşilik tarihinin önemli temsilcilerinden bir erendir. Türbesi Şumnu (Şumen) ilinin Yenipazar ilçesinin Tekkekozluca (İzbul) mevkiinde bulunmaktadır. Türbeye ulaşılan merdivenin başında, iki taraflı olarak yedi dilimli iki mezar taşı mevcuttur.

Musa Baba Türbesi'nin karşı tarafında bulunan İsa Baba Türbesi de bir ahşap yapı olup türbe içerisindeki mezarın başında yedi dilimli bir mezar taşı bulunmaktadır.

Niğbolu Mumcular köyünde Balkan Alevi, Bektaşi tarihinin önemli isimlerinden Demir Baba Türbesine mevcuttur. Demir Baba XIII. yüzyılda Sarı Saltık ile Balkanlarda temsil edilmeye başlayan düşüncenin XVI. yüzyıldaki temsilcilerindendir. Türbedeki mezarın başındaki mezar taşının üstünde yedi dilimli taç yer almaktadır. Türbe de yedi köşelidir.

Niğbolu'da başka bir tarihi mekân, Otman Baba Türbesi'dir. Haskovo Tekkeköy'de bulunan Otman Baba Türbesi Bulgaristan Aleviliği ve Bektaşiliğinin temel merkezlerinin başında gelir. Yedi köşeli bir yapı olan Otman Baba Türbesi'nin içinde, mezarın başında, yedi dilimli bir mezar taşı bulunmaktadır (Kökel 2004).[1]

(1) Yılmaz, Orhan. "Tokat, Zile, Acısu Köyü Mezarlığında, Anşabacılı Sıraçları (Beydili Alevi Türkmeni)'na Ait Mezar Taşları." S.8-9.

Yedi Emirler Türbesi-İstanbul-Kocamustafapaşa

(1) Adresler. a.g.e.

Yedi Emirler Türbesi-İstanbul-Fatih

(1) Adresler. a.g.e.

Yedi Hacet

Kefen alırken yedi hacet deyince hepsini verirler. Bunlar; kına, çörek otu, sabun, lif, gül suyu, günlük, böcek gelmesin diye bir çeşit tozdan ibarettir.[1]

(1) Başçetinçelik, Ayşe4, a.g.e., s. 4

Yedi Kapı

Kur'an-ı Kerim'de Hicr suresinin 44. Ayetinde cehennemin yedi kapısı olduğundan söz edilmektedir.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yedi Kardeşler Türbesi-İznik

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97

Yedi Kardeşler Türbesi-Adana

(1) Şenesen, Refiye Okuşluk. a.g.e. s. 3

Yedi Kardeşler Türbesi-Malatya

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 295

Yedi Kızlar Türbesi-Manisa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97,
(2) DİA, Cilt. 27, s. 586,
(3) Manisa Valiliği. a.g.e. s. 270

Yedi Mahmud Türbesi-Alanya

(1) Alanya'nın Tarihçesi, s. 6

Yedi Şehitler Böcüzade Türbesi-Isparta

(1) Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. a.g.e. s. 216

Yedi Şehitler Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Yedi Tamu

Yedi cehennem, mutasavvıflara göre bunların adı: Hutama, Sakar, Laza, Hariye, Cehim, Sair, Cehennem'dir.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yedi Uyurlar Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Yedi Uyurlar

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, Kıtmir adındaki köpekleriyle birlikte, Hıristiyanlara baskı yapan hükümdardan kaçarak sığındıkları bir mağarada üç yüz küsür sene uyuduktan sonra hiçbir şeyin farkına varmadan tekrar uyandıkları rivayet edilen yedi kişi.[2] Hem Hıristiyan hem de İslâmi kaynaklarda övülen yedi uyurların Roma İmparatoru Decius zamanında yaşadıkları sanılmaktadır. Putperest inancının olduğu devirde Alah'a inanmış yedi kişi (Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Tebernuş, Şazenuş, Kefeştetayyuş) baskılar karşısında bir mağaraya saklanmıştır. Yanlarında bir de köpek (Kıtmir) vardı. Mağarada üç yüz dokuz yıl uyuyup, üz yüz yetmiş beş yılında Kral Teodos zamanında uyanmışlardır. Bu mağaranın Tarsus, Afşin, Eskişehir'in Han İlçesi, Diyarbakır'ın Lice İlçesi ve Sivas'ın Divriği İlçesinde, yurtdışında Türkistan'ın Urumca bölgesindeki, İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan'daki mağaraların yedi uyurlar mağarası olduğu hususunda çeşitli kabuller vardır.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Yediler Türbesi-Denizli

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97

Yediler Türbesi-Ankara

(1). a.g.e.S. 69,
(2) Erdoğan, Abdülkerim.2. a.g.e. s. 255,
(3) Bozkurt, Tolga.. a.g.e. s. 147

Yediler Türbesi-Bursa

(1) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 41

Yediler Türbesi-Amasya

(1) Durma, Abdülhalim. a.g.e.S. 2

Yediler Türbesi-Bosna Hersek

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 155

Yediler Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 29

Yeis Düşüncesi

Sözlükte "ümitsiz olma, ümit kesme" anlamındaki yeis (ye's) genel olarak "ümitsizlik, bir beklentisi olmama durumu", dinî terminolojide "kulun Allah'ın rahmet ve yardımından ümidini kesmesi" mânasında kullanılır; kunût kelimesinin eş anlamlısı ve recânın karşıtı şeklinde açıklanır (Râgıb



el-İsfahânî, el-Müfredât, "ye's" md.; Lisânü'l-'Arab, "ye's" md.; İbnü'l-Esîr, V, 291).

Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'ye göre ilâhî rahmetten ümit kesmeye yeis, ümitsizliğin yeisten ileri derecesine kunût, bir kimsenin inkârcıların azabına benzer bir azabı hak edecek derecede ümitsiz olması haline ise sû-i zan denir (Rûhu'l-me'ânî, XIII, 45; ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, IV, 113).

Kur'ân-ı Kerîm'de on iki âyette yeis kökünden isim ve fiiller, altı âyette kunût ve türevleri geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "ḳnt", "ye's" md.leri).

Veda haccı esnasında inen bir âyetin (el-Mâide 5/3) "Bugün inkârcılar sizin dininizden ümitlerini kestiler" yeisle ilgili kısmı, "İnkârcılar sizin İslâm'dan vazgeçerek yeniden putperestliğe dönmenizden ümitlerini kestiler" şeklinde açıklanmıştır (Taberî, IV, 417-418; Zemahşerî, I, 32).

Buna göre âyette müslüman olanların bir süre sonra eski dinlerine döneceklerini uman putperestlerin, Hz. Peygamber'in on binlerce müslümanla birlikte Veda haccını eda etmesiyle bu ümitlerini tamamen kaybettikleri anlatılmakta, böylece İslâm tarihinde bir dönüm noktasına işaret edilmektedir.

Yûsuf sûresinde (12/110), peygamberlerin kavimlerini dine davetten bir sonuç alamamaları karşısında ümitsizliğe kapıldıkları ve yalanlandıklarını düşündükleri bir sırada kendilerine Allah'ın yardımının geldiği bildirilir. Kaynaklarda peygamberlerin ümitsizliğe düşmesiyle ilgili değişik yorumlara yer verilmiştir. Bir rivayete göre Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe'ye bu meseleyi sormuş, o da, "Hâşâ! Peygamberler rableri hakkında yanlış bir kanaate kapılmazlar. İşin aslı şudur ki vahiy gecikip belâlar ağırlaşınca peygamberler inananların kendilerini yalancı sayacaklarından kaygılandılar" cevabını vermiştir (Buhârî, "Enbiyâ'", 19; Taberî, VII, 316-323).

Hz. Ya'kūb, Yûsuf'u ve kardeşini bulup getirmeleri için oğullarını Mısır'a gönderirken onlara şöyle demiştir: "Allah'ın lutuf ve merhametinden ümidinizi kesmeyin, çünkü Allah'ın rahmetinden ancak kâfirler ümit keser" (Yûsuf 12/87).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Bu bize gönderilen en ümit verici âyettir" der (el-Fütûhât, VIII, 75).

Fahreddin er-Râzî bu âyeti açıklarken ilâhî rahmetten ümit kesmenin ancak Allah'ın güçsüz ve merhametsiz olduğuna veya O'nun her şeyi bilmediğine ya da cömert davranmadığına inanmaktan kaynaklanabileceğini, bunun da ancak kâfirlerden beklenebileceğini söyler (Mefâtîhu'l-gayb, XVIII, 159).

Meleklerin kendisine bir oğul müjdelemesi üzerine ileri yaşından dolayı buna çok şaşıran Hz. İbrâhim'e melekler, "Sakın ümitsizlerden olma!" demişler, İbrâhim de, "Rabbimin rahmetinden haktan sapmış olanlardan başka kim ümit keser" karşılığını vermiştir (el-Hicr 15/55-56).

Hz. Peygamber'in, "benim için dünyadan ve dünyadaki her şeyden daha değerli" dediği (Taberî, XI, 16), bir âyette, "Ey -günah işleyerek- kendilerine kötülük eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin; çünkü Allah bütün günahları bağışlar; O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir" buyurulmuştur (ez-Zümer 39/53).

Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır; bunlardan birine göre âyet, Mekke müşriklerinin puta tapma, zina etme, haksız yere adam öldürme gibi kötülüklerini sayıp dökerek İslâm'a girseler bile affedilmelerinin mümkün olmadığını söylemeleri üzerine inmiştir.

Diğer bazı âyetleri delil göstererek bu âyette müjdelenen bağışın müminleri veya tövbe edenleri kapsadığını ileri sürenler varsa da müfessirler, bu müjdenin bütün insanları ve Nisâ sûresinde (4/48) istisna edilen şirk dışındaki bütün günahları içine aldığını kabul etmişlerdir (Taberî, XI, 14-17; Şevkânî, IV, 537-538).

Hadislerde yeis ve kunût kavramları hem insanların günlük yaşayışları bağlamında hem de dinî içerikli ifadelerde geçmektedir (Wensinck, el-Mu'cem, "ḳnt", "ye's" md.leri). Bir hadiste Allah'ın, rahmeti yarattığında hemen tamamını kendisinde bıraktığı, bütün yaratıklarına sadece az bir kısmını verdiği ifade edildikten sonra, "Eğer kâfir Allah'ın katındaki rahmetin tamamını bilseydi cennetten ümidini kesmezdi; mümin de Allah'ın katındaki azabın tamamını bilseydi cehennemden kurtulacağına güvenmezdi" buyurulmuştur (Müsned, II, 334, 397, 484; Buhârî, "Riḳāḳ", 19; Müslim, "Tevbe", 23).(1)

(1) DİA; [YEİS - Mustafa Çağrıcı] cilt: 43; sayfa: 398

Yeis Tasavvuru

Tasavvuf ve ahlâk kitaplarında yeis genellikle recâ konusu işlenirken ele alınır. Hâris el-Muhâsibî bazı âyetlere dayanarak (el-En'âm 6/54; Tâhâ 20/82; ez-Zümer 39/53-54) recânın makbul olmasının iki şartı bulunduğunu söyler: Ümitsizliğe kapılmamak, tövbe etmek.

Muhâsibî'ye göre kul çok günah işlerse de bu onu tövbe etmekten alıkoymamalı, Allah korkusu kendisini tövbesinin kabul edilmeyeceği, günahının bağışlanmayacağı şeklinde bir ümitsizliğe sevketmemelidir. Çünkü ümitsizlik kulun daha çok günah işlemesine yol açar. Bundan dolayı Abdullah b. Mes'ûd'un ümitsizliği büyük günahlardan saydığı rivayet edilir. Kul bin günah işlese, sonra buna bin günah daha eklese, sonra da bütün samimiyetiyle tövbe etse Allah onun kalbindeki bu samimiyeti bilir ve geçmişteki bütün günahlarını bağışlar. Allah'ın kitabında öğrettiği edebe göre kendini eğiten kimse, tövbesiz ve amelsiz olsa da ne bütün günahlarının bağışlanacağı şeklinde boş bir ümide kapılır ne de Allah'ın rahmetinden ümit keser. Öte yandan günahkâr bir kulun ümitsizliğe düşmesi onun günahkârlığını iki kat arttırır. Bu sebeple Allah recâ ile kulunu ümitsizliğe düşmekten, havf ile de boş güvenle kendini aldatmaktan korumak istemiştir (er-Ri'âye li-huķūķıllâh, s. 431-439).

Büyük günahları üç dereceye ayıran Gazzâlî'ye göre kulun Allah'ı ve peygamberlerini tanımaması, Allah'ın cezalandırmasını umursamaması veya O'nun rahmetinden ümit kesmesi ilk dereceyi oluşturur. Çünkü Allah'ı tanıyanın mutlak bir güven içinde olması da ümitsizliğe düşmesi de düşünülemez (İhyâ', IV, 20).

Gazzâlî insanları da âhiretteki halleri itibariyle helâk olacaklar, azap görecekler, kurtulacaklar ve Allah'a yakınlıkla mutlu olacaklar şeklinde dört sınıfa ayırarak Allah'ın rahmetinden ümit kesenleri helâk olacaklar sınıfından saymakta (a.g.e., IV, 24-25), bir kimsenin günahlarının çokluğu sebebiyle affedilmeyeceğini zannedip ümitsizliğe düşmesinin şeytandan gelen bir telkin olduğunu belirterek bu kimseye Allah'ın affediciliğini anlatan âyetleri hatırlayıp recâya yönelmesini öğütlemektedir (a.g.e., III, 386).

İki tür insanın recâya ihtiyacı var. Biri ümitsizliğe düşerek ibadeti terkeden, diğeri de Allah korkusundan (havf) dolayı sürekli ibadet ederek işlerini ihmal ettiği için kendisine ve ailesine zarar veren kimsedir. Bunların ikisi de aşırılığa saptığından kendilerini itidale yöneltecek bir yola muhtaçtır ki o da recâdır (a.g.e., IV, 146).

Havfın karşıtı emn (umursamazlık), recânın karşıtı yeistir. Kur'an'da ümitsizliğin yerilmesi recânın üstünlüğünü gösterdiği gibi emnin yerilmesi de havfın değerine işaret eder. Ümitsizliğe götürecek ve amele engel olacak derecedeki yeis makbul değildir. Bu sebeple Gazzâlî halka vaaz verenlerin onlara itidal kazandıracak bir şekilde konuşmaları gerektiğini söyler.

Resûlullah'ın insanlarla havf ile recâ arasında bir ifade ile konuştuğunu ve korkutucu bilgilerin muhataplarda ümitsizlik doğurduğunu görünce bunu recâ ilâcıyla iyileştirdiğini söyleyen Gazzâlî, vâizlere bu yöntemden sapmaları halinde yaptıklarından daha fazlasını yıkacakları uyarısında bulunur (a.g.e., IV, 146, 150-151, 157, 162).

Mâverdî, kötümserlerde ümitsizliğin baskın bir ruh hali olduğunu ve çalışmalarında başarıyı engellediğini belirtir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 304).

İnsanın hayattaki temel amacının keder ve üzüntüyü yenmek olduğunu düşünen İbn Hazm'a göre üzüntüden kurtulmanın en güvenli yolu bütün işlerde âhiret kurtuluşunu ölçü ve hedef almaktır. Bunu başaranlar keder ve üzüntüden kurtulur, daima sevinçli ve mutlu olur. Çünkü insanın son noktada amacına ulaşacağına dair ümidi hedefine doğru ilerlemesinde ona yardımcı olur ve bu ümit amacına ulaşması için ona güç kazandırır (el-Ahlâķ ve's-siyer, s. 14-15).

Kelâm ilminde, bir inkârcının öleceğini anlayarak amel işleme ümidinin de kalmadığı hayatının son noktasında iman etmesine "îmân-ı be's", ölüm anında bütün ümitleri tükenip âhiret kaygısı duyduğu sırada inanmasına "îmân-ı ye's", aynı durumlarda tövbe eden bir günahkâr müminin tövbesine de "tevbe-i ye's" adı verilmiş, bu iman ve tövbenin makbul sayılıp sayılmayacağı, bu bağlamda Firavun'un boğulma esnasında, "İsrâiloğulları'nın inandığı Allah'tan başka ilâh bulunmadığına inandım"



diyerek (Yûnus 10/90) iman etmesinin geçerli olup olmadığı meselesi tartışılmıştır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, konuya ilişkin âyetlere dayanarak beis veya yeis halinde imanın kabul edilmeyeceğini söylemiş, aralarında Bâkıllânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Celâleddin ed-Devvânî'nin de bulunduğu bir grup ulemâ ise bu görüşün aksini savunmuştur. İmân-ı ye'sin geçersiz, tevbe-i ye'sin geçerli olduğunu söyleyenler de vardır (Elmalılı, II, 1316; III, 2107).

Yeis "başkasından bir şey umma, bekleme" anlamındaki "tama'" kelimesinin karşıtı olarak "hiç kimseye ümit bağlamamak, başkasından bir şey beklememek, tokgözlü olmak" anlamında da kullanılmış ve bu tutum fazilet sayılmıştır (İbn Abdülber, I, 159).

Hz. Ömer'e atfedilen, "Zenginlik yeiste, fakirlik tama'da, rahatlık zühddedir" sözünde yeis bu mânadadır. Resûlullah kendisinden öğüt isteyen birine, "Her namazını son namazın gibi kıl, özür dilemek zorunda kalacağın şeyi yapma ve insanların elindeki şeylere ümit bağlama" demiştir (İbn Mâce, "Zühd", 15).

Mâverdî ve İbn Hazm gibi âlimler, tamaın karşıtı olduğunu söyledikleri bu mânadaki yeis için "ruh yüceliği" tabirini de kullanırlar. İbn Hazm'a göre tama' bütün kötülüklerin aslıdır; tama' olmasaydı kimse kimsenin karşısında küçülmezdi (el-Ahlâķ ve's-siyer, s. 52-53).[1]

(1) DİA; [YEİS - Mustafa Çağrıcı] cilt: 43; sayfa: 398

Yek

a. Şeytan, doğaüstü varlık.[1]

b. Peri.[1]

c. Dişi şeytan.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yek İçgek

Şeytan ve vampir.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yel Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Yeleser, Osman

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp./Tasnif No: 726.8-14

Denizli Eski Mezarlıktaki Bazı Mezar Taşları, Lisans Tezi, Atatürk Ü. İlahiyat Fak., S.69, 1999, Erzurum

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yemini Sultan Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 612

Yenabihul Hikme

a. Hikmet pınarları.

b. Saliklerin nezdinde müminlerin kalbi ve saliklerin ve ariflerin canı demektir.[1]

(1) Seccadi, Seyydi Cafer. a.g.e.

Yeni Han Dede Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 310

Yeniceköy Anasultan Türbesi-Kütahya

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 111

Yeniçıktı

Can, ruh.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yenikapı Mevlevihanesi Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.,

(2) Envanter. a.g.e. No:73

Yeniköy Ermeni Mezarlığı

Salih Ağa Sok., Bağlar Yolu, 34464 Yeniköy.

Mezarlığın varlığı 17. yüzyıldaki semt yerleşimiyle ilişkilendirilir. Kilisenin arkasında bulunmaktadır. Bu gün yalnızca birkaç mezar taşı görülebilmektedir.

(1) http://www.turkiyeermenileripatrikligi.org/site/yenikoy-ermeni-mezarligi-mezarliklar/

Yer, Kader

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No: 144955

Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları, Gazi Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD, Y. Lisans Tezi, S.270, 2004

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yer-Sub

Türkler arasında tabiat kültüne bağlı olarak ortaya çıkan, gelişen ve kült konusu olan su, önemli bir unsurdur. Türkler, yüksek dağlar ve pınarları iyi ruhların makamı sayıyorlardı. Bunlara yer-sub deyip tazim ediyorlardı. Yine bu mekânlarda Tanrı'ya dua ediyor ve kurbanlar kesiyorlardı.[1]

(1) Oymak, İskender3. a.g.e. 2010

Yeraltı Mezarlığı – Paris

Son 150 yıldır gözde bir turist merkezi olan bu yeraltı mezarlığı, barındırdığı düşünülen 6 milyon cesetle dünyanın en büyük mezarlığı olarak biliniyor. Üstelik bu devasa mezarlık, halkın büyük kısmının haberi olmasa da, Paris sokaklarının altına doğru genişliyor.

(1) https://onedio.com/haber/dunyanin-dort-bir-yanindan-aklinizi-ucuracak-derecede-urkutucu-25-mezarlik-733955

Yerçü

Mezar.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yerin dibi

İnsanların ölümden sonra inecekleri yeryüzünün derinliklerinde bulunan "ölüler âleminin" varlığından söz edilir. Tanrı karşısında aldıkları tavra bakılmaksızın bütün ölülerin aynı kaderi paylaşacağı yeraltındaki bu karanlık ve kasvetli mekâna bazen "yerin dibi" bazen de "çukur" olarak bir terim kullanılmıştır.[6]

(1) Akbaş, Muhsin, a.g.e, s.40

Yersemek

Kendi ölümünü istemek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yesari Baba Türbesi-Sinop

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 97

Yesevilik

İlk Türk tarikatıdır ve kurucusu büyük mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevi'dir.(ö. 1166) Türkistan şehrinde yaşamış, Türkçenin büyük bir şairidir. Onun yetiştirdiği mutasavvıf şeyh ve dervişler "Horasan Erenleri" adıyla Anadolu'ya gelerek on iki, on üçüncü asırlar Anadolu tasavvufunu oluşturmuşlardır. Birçok Türk tarikatı, Yesevilik'ten ilham alınarak kurulmuştur.[1]

(1) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.

Yeşil Baba-Zeyd Bin Erkan Türbesi-Makedonya

Üsküp'ün Alaca Camii civarında halen mevcut olan türbede gömülüdür. Yeşil Baba diye bilinilmektedir. Yeşil elbise giydiği için Yeşil lakabını aldığı zannedilmektedir. Kendisi önde gelen Balkanlı vaizlerindendir.[2]

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 653

(2) Sulooca, Mürteza. a.g.e., s. 24

Yeşil Türbe-Nazilli

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 98

Yeşil Türbe-Bursa

(1) Önkal, Hakkı.4 a.g.e. s. 64,

(2) DİA, Cilt. 33, s. 585,

(3) Daş, Ertan. a.g.e. s. 184,

(4) Yılmaz, Özcan. "Yeşil Türbe." Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 8. Cilt, Temmuz-Ağustos (1969) Sayı: 86-87.

(5) Taş, Nazlı Pınar. a.g.e. s. 15,

(6) Cengiz, İsmail. a.g.e. s. 338,

(7) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 74,

(8) Yıldırım, Savaş. a.g.e. s. 49

Yeşil Türbe-Sinop

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 304



Yeşil Türbe-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Yeşil Türbe-Yunanistan-Dimetoka

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 990

Yetim

Sözlükte "yalnız olmak, tek başına kalmak" anlamındaki yütm kökünden türeyen yetîm kelimesi çeşitli nesnelerin tekliğini ifade eder. Meselâ benzeri zor bulunan ve sedeften tek çıkan iri inci tanesine "dürr-i yetîm", öncesinde ve sonrasında şiir olmayan tek beyte "beyt-i yetîm" denir. Bu anlamdan hareketle babası ölmüş çocuğa da yetim (çoğulu eytâm, yetâmâ) adı verilir.

"Yütm"ün asıl mânasının bir çocuğun babasını kaybetmesi olduğu ve tek başına kalma mânasının buradan geldiği şeklinde ikinci bir görüş de vardır (Lisânü'l-'Arab, "ytm" md.). Bir hadiste yetimin zayıflığına işaret edilmiştir (İbn Mâce, "Edeb", 6).

Babasını kaybeden küçük büyük herkese (sözlük anlamı bakımından) yetim denilebilirse de fıkıhta yetim henüz bulûğ çağına ermemiş çocuklar hakkında kullanılır. Bir hadiste de bulûğ çağından sonra yetimliğin kalkacağı belirtilmiştir (Ebû Dâvûd, "Veśâyâ", 9).

Çocuğun nafakasını temin etme, haklarını koruma ve onu yetiştirmede babanın daha çok rolü bulunduğundan yetimlik özellikle babaya bağlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ytm" md.).

Arapça'da annesini kaybeden çocuk için aciyy, hem annesini hem babasını kaybeden çocuk için latîm kelimeleri varsa da gerek konuşma dilinde gerekse yazılı metinlerde yetim bütün bu durumları ifade etmektedir. Günümüzde bazı Arap ülkelerinin mevzuatında yetim, anne ve babasından her ikisini veya birini kaybeden yahut babası veya hem annesi hem babası bilinmeyen çocukları ifade eder (Abdullah b. Nâsır b. Abdullah es-Sedhân, s. 50).

Bazı İslâm ülkelerinde ebeveynden birinin kaybolması, çocuğu terketmesi yahut boşanma sonucu ondan uzaklaşması gibi sebeplerle ortaya çıkan hükmî yetimlik de yetim tanımı içerisinde görülmektedir. Babaları ölmüş olan çocuklara bulûğ çağına girdikten sonra da mecazen yetim denilebilir. Nitekim müşrikler Hz. Muhammed'e küçümsemek amacıyla "Ebû Tâlib'in yetimi" derlerdi. Ayrıca evlendirilirken kendisine danışılması gerektiğini bildiren bir hadiste babasını küçük yaşta kaybeden yetişkin kız için "yetîme" lafzı kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 23, 25).

Türkçe'de yetim kelimesi genelde babası ölmüş çocuğu ifade etse de bazı yerlerde Arapça'da olduğu gibi geniş bir kullanıma sahiptir. Sadece annesini veya hem annesini hem babasını kaybeden çocuğa daha çok öksüz denilir.

Câhiliye döneminde kabileler arası savaşlarda ve yıllarca süren kan davalarında ölenler arkalarında çok sayıda yetim bırakıyordu. Arap yarımadasında kızlara, eli silâh tutmayan çocuklara, yaşlılara ve kadınlara genellikle miras hakkı tanınmaz, yetimlere de babalarından kalan mal verilmezdi. Bazı yetim kızlar vasîleri tarafından evlendirilerek mehirlerine el konur, bazan da vasîleri sırf mallarına sahip olmak için onlarla evlenirlerdi.

Kur'an'da yirmi iki âyette yetimlerle ilgili meselelere temas edilmiş ve yetimlere karşı iyi davranılması emredilmiştir. Bu husus Allah'a iman ve ibadet yanında anılmış (el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/36), yetimlerin itilip kakılması ve onlara karşı ilgisiz davranılması kınanmış (el-Fecr 89/17; el-Mâûn 107/2), yetimlerin küçümsenip kendilerine kötü muamelede bulunulması yasaklanmıştır (ed-Duhâ 93/9). Müminler muhtaç durumdaki yetimleri doyurmaya, onları malî yönden desteklemeye ve yaşam şartlarını düzeltmeye teşvik edilmiştir (el-Bakara 2/215, 220; en-Nisâ 4/8; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/15).

Medine döneminde devlet gelirlerinden ganimet ve fey içinde yetimlerin hakkı olduğu bildirilmiş, bu hakkın ödenmesine gelirlerin harcama kalemleri arasında yer verilmiştir (el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7).

Yetimlere adaletle davranılması, özellikle mallarını ele geçirmek amacıyla yetim kızlarla evlenip haksızlık yapılmaması, evlendirilen yetim kızların mehirlerine el konulmaması (en-Nisâ 4/3, 127), yetimlerin mallarının en güzel şekilde korunup

yönetilmesi (el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34), büyüdüklerinde mallarının geciktirilmeden kendilerine teslim edilmesi ve teslim sırasında şahit bulundurulması hususu (en-Nisâ 4/6) Kur'an'da yetim haklarına dair temel prensiplerdir. Yetim malı yemek büyük günahlardan sayılmış, haksız yere yetim malı yiyenlerin şiddetli azap görecekleri bildirilmiş, yetimin veli ve vasîlerine ancak fakir olmaları durumunda onun malından belli ölçüde faydalanma izni verilmiştir (en-Nisâ 4/2, 6, 10).

Yetimliği bizzat yaşamış olan Hz. Peygamber birçok hadisinde yetimlerin hukuku üzerinde hassasiyetle durmuştur. Resûl-i Ekrem'in, "Allahım! Ben yetimin ve kadının, bu iki zayıf insanın hakkını ihlâl etmekten insanları şiddetle sakındırıyorum" dediği (İbn Mâce, "Edeb", 6), bir defasında şahadet parmağı ile orta parmağını birleştirerek, "Yetimi koruyup gözetenle cennette böyle yan yana olacağız" buyurduğu nakledilir.

Resûlullah ayrıca Allah rızası için yetimin başını okşayan kimseye elinin dokunduğu her saç teli kadar sevap verileceğini bildirmiş (Müsned, V, 250; Ebû Dâvûd, "Edeb", 121), yetimlere ait malların ticaret yoluyla arttırılmasını istemiştir (Tirmizî, "Zekât", 15). Öte yandan yetim malı yemenin insanı helâke sürükleyen yedi büyük günahtan biri olduğu belirtilmiş, müminlerin bundan şiddetle kaçınması gerektiği vurgulanmıştır (Buhârî, "Veśâyâ", 23).

Yetim malının idaresi kişiye ağır bir sorumluluk yüklediğinden, Hz. Peygamber'in bu sorumluluğu taşımaya ehil görmediği Ebû Zerr'e yetim malının idaresini üstlenmemesini tavsiye ettiği nakledilir (Nesâî, "Veśâyâ", 10) .[1]

(1) DİA; [YETİM - Abdüsselam Arı] cilt: 43; sayfa: 502

Yetim Hükümleri

Fakihler, yetimleri himaye edip yetiştirmeyi farz-ı kifâye olarak kademeli biçimde toplumun görevleri arasında saymıştır. Bu husus öncelikle mahremi olan yakın akrabaların sorumluluğundadır. Bunların yokluğunda veya sorumluluklarını yerine getirememeleri durumunda sorumluluk diğer müslümanlara geçer. Devlet başkanının, velisi olmayanların velisi olduğu yolundaki genel kurala göre (Tirmizî, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15) bu vazifenin devlet tarafından veya devletin denetiminde koruyucu ailelerle ya da kurumlarla yerine getirilmesi gerekir. Yönetim boşluğu halinde çocuğun bulunduğu beldedeki müslümanlar sorumlu olur. Anne ve babaları müslüman olsun olmasın yetim çocukların terkedilmemesi ve kötü niyetli kişilerin eline bırakılmaması istenmiştir. Yetimin bakımı ve yetiştirilmesinin gerektirdiği masraflar kendi malından, malı yoksa yakın akrabaları tarafından, onların da gücü yetmezse devletçe yahut belli vakıfların geliriyle karşılanır.

Fıkıhta kişilerin vücûb ve edâ ehliyeti açısından geliştirilen doktrin aynı zamanda yetimlerin hukukunu da koruyucu bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple yetime miras, vasiyet ve vakıf gibi yollarla intikal eden mallar kendisine verilmeyip, velî, vasî veya hâkim tarafından idare edilir. Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre yetimin temyiz çağından önceki bütün tasarrufları hükümsüzdür. Temyiz çağına girdikten sonra yapacağı sözlü tasarruflar mahiyetlerine göre değişir. Eğer hibe ve sadaka gibi yetimin sırf yararına ise kanunî temsilcilerin icâzetine ihtiyaç duymadan sahih ve nâfiz olur. Eğer tasarruf hibe etme, sadaka veya borç verme şeklinde yetimin sırf zararına ise kanunî temsilcisi icâzet verse de hükümsüzdür. Yetimin alım satım, kiraya verme, kiralama ve şirket kurma gibi hem yarar hem zarar ihtimali bulunan tasarrufları askıdadır; kanunî temsilcisi icâzet verirse geçerli, vermezse geçersiz olur. Hanbelî ve Şâfiî hukukçularına göre henüz bulûğa ermemiş çocuğun temyiz çağından önceki ve sonraki bütün malî tasarrufları hükümsüzdür .

Yetimin haksız fiilleri sonucu meydana gelen zarar, yetimliğin rüşd ile sona erip edâ ehliyetindeki kısıtlılığın kalkması beklenmeden, varsa onun malından karşılanır; çünkü tazmin sorumluluğu edâ ehliyetine değil vücûb ehliyetine dayanır ve kişi, doğduğu andan itibaren kendisini borçlanmaya elverişli kılan tam vücûb ehliyetine sahiptir. Yetimin bulûğa ermesi ve fikrî olgunluk (rüşd) seviyesine ulaşması halinde malı kendisine teslim edilir ve bundan sonraki tasarrufları geçerli olur. Bulûğ çağına ermeden görülebilecek rüşd emareleri dikkate alınmadığı gibi yetim bulûğa erdiği



halde malını yönetme konusunda yeterli dirayete sahip değilse ve gerekli zihnî gelişmişliği gösteremezse yine malı teslim edilmez. Zira bu gelişme yeteneğe, çevreye, sosyal şartlara ve eğitime göre farklı yaşlarda ortaya çıkabilir. Rüşd hali görülünceye kadar bu mallar veli veya vasînin idaresinde kalmaya devam eder. Ebû Hanîfe'ye göre yetime ait malların veli yahut vasî idaresinde kalma süresinin son sınırı yirmi beş yaştır; bu yaşa gelen kişide rüşd hali görülmese de malları kendisine teslim edilir. Hanefîler'den İmâmeyn ile diğer mezhep hukukçularına göre ise hangi yaşına gelirse gelsin rüşd görülmedikçe sefih durumundaki kişiye malları verilmez. Malların teslimi sırasında şahit bulundurma Hanefîler'e göre mendup, Şâfiî ve Mâlikîler'e göre vâciptir.

Yetim hakkını korumaya yönelik bir başka hukukî tedbir gasp konusunda gündeme gelir. Hanefî mezhebine göre gasbedilen bir malın menfaati -kullanmak veya sahibinin yararlanmasını engellemek suretiyle- tüketilecek olsa kural olarak tazmin edilmez. Ancak zamanla insanlarda yetim malını koruma duyarlılığının azalması ve toplumda meydana gelen diğer olumsuzluklardan dolayı sonraki Hanefî hukukçuları yetim malını bu genel kuraldan istisna etmiş ve malın menfaatinin tazmin edileceği görüşünü benimsemiştir. Hanefî mezhebi esasına göre hazırlanan Mecelle'de menfaatin tazminine ilişkin 596. madde bu görüş doğrultusunda düzenlenmiştir.[1]

(1) DİA; [YETİM - Abdüsselam Arı] cilt: 43; sayfa: 502

Yetim

a. Babası ölmüş çocuk.[2][3]

b. Ana babası veya yalnız babası ölmüş çocuk.[4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Akay, Hasan. a.g.e.
(5) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 22, s. 465

Yetimü'l-Tarafeyn

Ana ve babasının ikisi de ölmüş olan çocuk.[1]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Yetkin, Şerare

Milli Ktp./Tasnif No: 1982 AD 1620

Hacı Bektaş Tekkesi Müzesinde Bulunan Figürlü Teber, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yetkin, Şerare

Milli Ktp./Tasnif No: 1970 SA 25

Yeni Bulunmuş Figürlü Mezar Taşları, Selçuklu Araştırmaları Dergisi I, S:149-156, 1969, Ankara.

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yetmiş İki Millet

"Ehli sünnet" fırkası dışında kalanlar için söylenen söz. Hz. Muhammed (s.a.v.), bir rivayete göre; "Benden sonra ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Bu fırkalardan yalnız birisi yani Peygamber'e hakkıyla ümmet olanlar cehennemden kurtulacaktır" demiştir. Kurtulan fırkaya "Fırka-i Naciye" veya "Güruh-i Naci" diğerlerine de "72 Millet" denilir. Burada millet sözü yol, tarz, usul anlamındadır.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yevm-i Elest

Bedenler yaratılmadan önce ruhların Allah'ın huzurunda sözleştikleri gün.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yevme'l-Feth

a. Fetih günü.[2]

b. Mekke'nin alındığı gün.[1]

c. Kıyamet günü.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevme La Yenfau

Hiçbir şeyin fayda vermediği kıyamet günü.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Yevmü'd-Din

a. Din günü.[1][3]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Ahd

a. Sözleşme, ahit günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Yevmü'l-Ahire

a. Kıyamet günü.[1]

b. Ahiret günü, öteki dünya.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yevmü'l-Arak

Kıyametin isimlerinden, terleme günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Arasat

Arasat günü, kıyamet günü.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Yevmü'l-Arz

Kıyametin isimlerinden, huzura varma, arz günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Asir

Kıyametin isimlerinden, çetin ve zor gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Azab

Kıyametin isimlerinden, azap günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Azife

Kıyametin isimlerinden, yaklaşan gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Azim

Kıyametin isimlerinden, büyük gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Ba's

Kıyametin isimlerinden, diriliş günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Bela

Kıyametin isimlerinden, bela günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Büka

Kıyametin isimlerinden, ağlama günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Cem

a. Toplanma günü·[1][2][5]

b. Kıyamet günü.[1][2][3][4][5]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(4) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(5) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Cevab

a. Cevap günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Ceza

a. Ceza günü.[1][4]

b. Kıyamet günü.[1][2][3][4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.



(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(4) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Fasl

a. Kesinti günü,[1] hükmü karara bağlama günü.[3]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Feza'il-Ekber

a. En büyük fazilet günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Firak

Kıyametin isimlerinden, ayrılık günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Ğaşiye

Kıyametin isimlerinden, şaşkınlık günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Hakka

Kıyametin isimlerinden, işlerin soruşturulduğu gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Haşr

a. Toplanma ve karışma günü.[1]

b. Haşr günü.[3]

c. Kıyamet günü.[1][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Hasre

Kıyametin isimlerinden, hasret günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Hisab

a. Hesap görme günü.[1][3]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Hızy

Kıyametin isimlerinden, rüsvalık günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Hüküm

Kıyametin isimlerinden, hüküm günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Hulûd

Kıyametin isimlerinden, cennet ya da cehennem'de ebedi kalma günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-İftikar

Kıyametin isimlerinden, muhtaç olma günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-İnkidar

Kıyametin isimlerinden, göklerin yarılıp meleklerin ineceği gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-İntişar

Kıyametin isimlerinden, yıldızların kararıp döküleceği gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-İvaz

a. Karşılıkların alınacağı gün.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Karar

a. Karar günü.[1][3]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Karia

a. Ansızın gelen fırtına günü.[1]

b. Şiddet günü.[3]

c. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Kısas

Kıyametin isimlerinden, kısas günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Kıyam

a. Kalkma günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Kıyame

a. Ayağa kalkma günü.[1][3]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Masir

Kıyametin isimlerinden, ulaşılacak gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Me'va

Kıyametin isimlerinden, dönüş günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Mev'ud

a. Söz verilen gün.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Miad

a. Süre sonu.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Mirsad

Kıyametin isimlerinden, bekleyiş günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Misak

a. And günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü'l-Mizan

a. Tartı günü, hesap günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

Yevmü'l-Muhasebe

Kıyametin isimlerinden, hesaba çekilme günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Münteha

Kıyametin isimlerinden, sonuç günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Nedame

Kıyametin isimlerinden, pişmanlık günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252



Yevmü'l-Tâmme

Kıyametin isimlerinden, baskın günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Telâki

Kıyametin isimlerinden, mülakat, buluşma günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Va'd

a. Söz verilen gün,[1] vaat ve tehdit günü.[4]

b. Kıyamet günü.[1][2][3][4]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.
(4) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Vakı'a

a. Mutlak gelecek olan gün.[1]

b. Olay günü.[3]

c. Kıyamet günü.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(3) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü'l-Vezn

Kıyametin isimlerinden, tartı günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'l-Vukûf

Kıyametin isimlerinden, bekleyiş günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'l-Yakin

Kıyametin isimlerinden, yakın gün.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'n-Nefha

Kıyametin isimlerinden, üfürülme günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'n-Nüşûr

Kıyametin isimlerinden, kabirden kalkma günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'r-Racfe

Kıyametin isimlerinden, sarsıntı günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'r-Racife

Kıyametin isimlerinden, sur'a birinci kez üfürülme günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'r-Radife

Kıyametin isimlerinden, sur'a ikinci kez üfürülme günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü's-Sâhha

Kıyametin isimlerinden, şiddetli bağrışma günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü's-Sarka

Kıyametin isimlerinden, gürültü ve helak günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yevmü's-Sayha

Kıyametin isimlerinden, çığlık günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü's-Serka

Kıyametin isimlerinden, sarhoşluk günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü's-Sual

a. Sorgulama günü.[1]

b. Kıyamet günü.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

Yevmü't-Tenad

a. Kıyamet günü.[1]

b. Çağırma günü.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(2) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 253

Yevmü'z-Zecra

Kıyametin isimlerinden, azarlama günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 254

Yevmü'z-Zelzele

Kıyametin isimlerinden, zelzele günü.[1]

(1) Gazali, Ebu Hamid2. a.g.e., s. 252

Yığlagur

Ağıt söyleyen kadın.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.**Yıl**

Cin çarpması.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yılan

Çok uzun yaşaması, genellikle normal yolla ölmemesi ve kendini yenileme (yılda iki defa kabuk değiştirme, düşen veya kopan organlarını yenileyebilme) özelliğinden dolayı eski dönemlerden beri insanlar yılanların doğa üstü güce sahip olduğunu düşünmüşlerdir (Arapça'da yılan "uzun yaşayan" mânasında hayye kelimesiyle karşılanır, uzun ömürlü kişilere de mecazen hayye denir, bk. Lisânü'l-'Arab, "hyy" md.; Tâcü'l-'arûs, "hyy" md.).

Bu özellikleri yanında yerde kayarak hızlı hareket etmesi, bazı türlerinin zehirli oluşu sebebiyle hem sinsi tabiatlı ve tehlikeli hem de gizemli kabul edilen yılanla ilgili karşıt anlayışlar ortaya çıkmış, bu hayvan bir yandan hayat ve kutsallıkla, diğer yandan ölüm ve kötülükle ilişkilendirilmiştir.

Zerdüştîlik (Mecûsîlik) gibi bazı dinlerce lânetlenirken Orta ve Güney Amerika ile Güney Afrika'nın yerli toplumlarında, Sumer, eski Mısır, eski Arap, eski Yunan ve Roma ile Gnostik Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde ve toplumlarda yılana saygı gösterilmiş, hatta tapınılmıştır. Fakat bu kültürlerde de yılanla ilgili birbirine zıt telakkiler yan yana yer almıştır.

Yılan çoğu mitolojide su ve toprakla, aynı zamanda gök ve yer altı âlemiyle ilişkilendirilmiştir. Muhtemelen belli dönemlerde deri değiştirerek yenilenmesi ve su kaynaklarına yakın yerlerde yaşamasından dolayı ayın işaretlerinden ve görünümlerinden sayılan yılan (ayın gölgesinden sıyrılması ile yılanın derisinden sıyrılması arasındaki benzerlik) birçok kültürde bir ay gücü olarak verimliliği ve doğurganlığı, ölümsüzlüğü ve yeniden doğuşu, bilgiyi/hikmeti temsil etmektedir.

Bilhassa Güneydoğu Asya (Hint ve Çin) ve Okyanusya kültürlerinde yılanın yağmur üzerindeki etkisi sayesinde hem verimliliği ve doğurganlığı hem de yıkımı ve ölümü kontrol ettiğine inanılmakta ve yılana tapınma merasimleri icra edilmektedir. Eski Mezopotamya'da da evrensel bereketi sağlayan tanrıçaların âyinlerinde ve tasvirlerinde yılan motifi bulunmaktadır. Bu tanrıçalar aynı zamanda cenaze ilâheleri kabul edildiğinden yılanlar ölülerin ruhlarına giren bir ölüm hayvanı ve kabile atası haline gelmiştir (Eliade, s. 169). Yılan, yenilenme sembolizmine paralel olarak özellikle gnostik kültlerin cemaate katılım âyinlerinde yer almıştır. Yine çeşitli kültürlerde (Mezopotamya, eski İran ve eski Yunan) ve Tevrat'ta geçen Aden Bahçesi hikâyesine (Tekvîn, 2-3. bablar) benzer şekilde yılanın tanrılar tarafından insana bahşedilen ölümsüzlüğü çaldığına dair efsaneler anlatılmıştır. Ancak bütün bu efsanelerin, yılanın ya da bir deniz canavarının kutsal su veya ölümsüzlük kaynağına (hayat/altın elma ağacı, gençlik pınarı, ölümsüzlük suyu/bitkisi, yer hazineleri vb.) bekçilik ettiği şeklindeki ilkel bir efsaneden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 164-165).

Ayla bağlantısına paralel olarak yılan kadınla ve cinsellikle de ilişkilendirilmiştir (fallik sembol). Yılanın regl dönemlerini yönettiğine inanılmış, Pers ve yahudi (Rabbânî) geleneklerinde ilk kadının yılan tarafından ayartıldıktan hemen sonra âdet görmeye başladığına yönelik efsaneler yer almıştır. Ayrıca eski Yunanlılar ve Romalılar arasında yaygın bir inanç olarak erkek veya yılan şekline



giren ayın kadınlarla çiftleştiğine inanılmış, yarı-tanrı konumundaki Grek kahramanlarının annelerinin yılanla çiftleşmesinden dünyaya geldiği kabul edilmiştir. Benzer bir inanış kahramanların soyunu ejderhalara dayandıran Çin, Avustralya ve Endonezya mitolojilerinde de mevcuttur. Antik dünyada bâkire doğum mitlerinde kadınların yılan tarafından döllenişine dair referans bu inancın uzantısıdır.

Yılan aynı zamanda çoğu mitolojide -genelde kaos/kötülük ilkesi şeklinde- yaratılışla ilişkilendirilmiş, kendisinden dünyanın ve insanların yaratıldığı ilk varlık olarak kabul edilmiştir. Mezopotamya mitolojilerinde suda yaşayan ejderha motifi dünyanın yaratılmasından önce var olan bölünmemiş birliği (kaos) temsil etmektedir. Sumerler'in boynuzlu yılan biçiminde sembolize edilen yer altı tanrısı Ningişzida, içinden hayatın çıktığı ve tekrar ona döndüğü sudan meydana gelen boşluğun ilk örneğidir (arketip). Bâbil yaratılış hikâyesine göre Tanrı Marduk ejderha şeklindeki su canavarı Tiamat'ı yendikten sonra onun vücudundan göğü ve yeri yaratmıştır. Aynı mücadele Ken'an inancında Tanrı Baal ile deniz yılanı Lotan/Yam arasında geçmektedir. Tanrının sularda yaşayan yılan veya ejderha biçimli kaos canavarını (Leviyatan/Rahav) yenmesi temasına Eski Ahid'de de rastlanmaktadır (İşaya, 27/1; 51/9; Mezmurlar, 74/12-14; Tekvîn, 1/1-2).

Benzer şekilde bir Hint efsanesine göre yaratılış, Tanrı İndra'nın kaosu temsil eden ve hayatın sularını ele geçiren su ejderhası Vritra'ya karşı zaferiyle gerçekleşmiştir. Hitit mitolojisinde de gök tanrısı Teşup ile su ejderhası İlluyanka arasında cereyan eden kozmik bir savaş teması yer almaktadır. Kuzey Sumatra yerlilerinde de rastlanan bir Batı Afrika efsanesine göre hem ay hem güneşle özdeşleştirilen yaratıcı-ana her şeyi, hareketin ilkesi olan gök kuşağı yılanının ağzında veya sırtında yeryüzünü dolaşarak yaratmış, bütün yeryüzü yaratıldıktan sonra yılandan, dünyayı dengede tutmak üzere kuyruğunu ağzına alarak dünyayı çevreleyen bir çember haline gelmesini istemiştir. Bu inanca göre dünyanın sonu yılanın kuyruğunu tamamen yutmasıyla gerçekleşecektir. Kuyruğunu ağzına alıp çember oluşturan yılan motifi (uroboros) sonsuzluğun ve yeniden doğumun sembolü olarak eski Mısır, Germen ve eski Yunan geleneklerinde de mevcuttur.

Ofitler, Naasenler gibi gnostik hıristiyan çevrelerinde de aynı sembolizm bulunmaktadır. İlk tanrıların (Amun, Atum, Neith vb.) yılan şeklinde tasvir edildiği eski Mısır'a ait bir yaratılış efsanesinde koç başlı yılan Khonsu'nun kozmik yumurtayı döllediğinden bahsedilmektedir. Eski Yunan'a ait benzer bir yaratılış efsanesinde de güvercin biçimli Tanrıça Erinoma kendi oluşturduğu yılan Ofion'la çiftleştikten sonra dünya yumurtasını meydana getirmiş, daha sonra Ofion'a bu yumurtanın etrafında çember halinde kuluçkaya yatmasını söylemiş, bunun sonucunda yumurtadan güneş, ay, yıldızlar ve bütün canlılarla birlikte yeryüzü meydana gelmiştir. Ancak yılanın kibirlenmesi üzerine tanrıça onu ceza olarak yer altına göndermiştir (düşmüş/günahkâr melek şeytan karakteriyle benzerlik). Bazı efsanelerde ise yılanın kendisi yaratıcı tanrı veya tanrıça konumuna çıkarılmıştır (Fiji yerlilerinin yılan tanrısı Ndengei, eski Ken'anlı toplumların dişi yılanı Aşera/İştar gibi).

Avustralya yerlileri arasında da gök kuşağı ile irtibatlandırılan, kâinatı şekillendirdiği veya ayakta tuttuğu kabul edilen kozmik yılan inancı mevcuttur. Kimi yerli topluluklar ise (Guatemala, Avustralya, Togo) bizzat yılanın soyundan geldiklerini kabul etmiştir.

Zehirin aynı zamanda panzehir gibi kullanılması ve hayat vermesi dolayısıyla yılan Sumer, eski Mısır, eski Yunan ve eski Türk kültürlerinde şifa verici özelliğe sahip kabul edilmiştir. Yılan yerin altından, hayat ağacının köklerinden yeryüzüne çıkan ve ona ait bütün sırları bilen bir varlık olarak daima hayat ağacı ile özdeşleştirilmiştir. Yılanın yaşama ve sağlığa ait fonksiyonu hayat ağacı ile bu ilişkisinden kaynaklanır.

Eski Mısır'da ülkenin en önemli sağlık merkezi Teb şehrinin (Türkçe'deki tıp kelimesi buradan gelmektedir) totemi yılandı.

Eski Yunan'da tıp tanrısı Asklepius önceleri yılan biçiminde, sonraları hayat ağacının stilize formu olan asâya sarılmış bir veya iki yılan eşliğinde tasvir edilmiş, onun adına kurulan üç meşhur tedavi merkezinde (Epidaurus, Pergamum/Bergama,

İstanköy/Kos adası) kutsal yılanlar bulundurulmuştur. Günümüzde hekimliğin sembolü olan ve ilk örneğini Sumer'de bulan çift yılanlı asâ motifi tanrıların ve insanların koruyucusu ve kılavuzu kabul edilen, İslâm geleneğinde de İdrîs peygamberle özdeşleştirilen Grek Tanrısı Hermes'in beraberinde taşıdığı bir semboldür. Asâ gücü ve hayat ağacını, yılan ise gençliği ve yenilenmeyi, aynı zamanda hayat ağacının koruyuculuğunu temsil etmektedir.

Yahudi ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ ile bağlantılı olarak mûcizevî şekilde yılana dönüşen, aynı zamanda sular üzerinde etkili olan asâ motifi yer almaktadır (Çıkış, 7/8-21; el-A'râf 7/107, 117; Tâhâ 20/20; eş-Şuarâ 26/32; en-Neml 27/10).

Yılan ile ölüm ve ruhlar arasında kurulan ilişki bağlamında Afrika ve bilhassa Madagaskar'ın, Güneydoğu Asya ve Okyanusya'nın bazı kabilelerinde ataların öldükten sonra yılana dönüştüğüne ve yılan bedeninde yaşadığına inanılmıştır. Avustralya yerlilerinde (Aborjinler) ise ay kabile atası olarak görülmüş, toteminin de yılan olduğu kabul edilmiştir. Ruhun -ölüm veya rüya anında- bedeni yılan biçiminde terkettiği şeklindeki inanca paralel şekilde ölü ataların ruhlarının yılanlara yerleştiği ve kendi nesillerinden gelenlerin evlerini koruduğuna yönelik inançlar Avrupa toplumlarında da (İskandinav, Slav, Akdeniz vb.) mevcuttur.

Özellikle antik dönemde mâbedleri, mezarları ve evleri koruduğuna inanılan yılanların Avrupa'da sütle beslendiklerinde eve sağlık, bolluk ve uğur getirdiklerine inanılmıştır. Çeşitli geleneklerde yılan/ejderha motifi ilâhî gücün ve siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da kullanılmıştır. Mısır güneş tanrısı Re'nin alnındaki yılan motifi düşmanlarını ortadan kaldırma özelliğine sahipken firavunların kraliyet sembolü şeklinde alınlarına taktıkları engerek yılanı motifi de onların hâkimiyetinin işareti kabul edilmiştir. Eski Mezopotamya mühürlerinde yer alan boynuzlu yılan motifi ve Çin'de imparatorluk sembolü olan ejderha tasviri de benzer bir işlev görmüştür.

Yılanın ölü ruhlarla ve yer altı âlemiyle bağlantısına paralel bir diğer vasfı da kehanetin, sırların ve hikmetin sembolü oluşudur. Yahudiler arasında ve eski Mısır'da kehanetle ilişkilendirilen yılan, Çin ve Hint inançlarında da hikmetin sahibi ve sonsuzluk suyunun/yerin hazinelerinin koruyucusu kabul edilmiştir. Budist mitolojisine göre Buda, hikmet metinlerini (Prajnaparamita) koruma görevini büyük yılan krallara (Naga) vermiş, bu gelenekte yılanlar, diğer bazı hayvanların yanı sıra Budist doktrinin aktarımında aracı vazifesi görmüştür. Şaman geleneğinde yılan eti yendiğinde gelecekle ilgili bilgiye, özellikle kuş diline vâkıf olunacağına inanılmıştır. Buna karşılık yahudi ve hıristiyan geleneklerinde, Eski Ahid'de yer alan Aden Bahçesi hikâyesinden hareketle (Tekvîn, 2-3. bablar) insanın yılanın yönlendirmesiyle elde ettiği bilginin onun cennetten düşüşüne yol açan yanıltıcı bilgi (cinsellik) olduğu kabul edilmiştir. Bu geleneklerde yılan fiziksel anlamda zehirli ve tehlikeli, sembolik olarak da kurnaz ve ayartıcı bir yaratık diye görülmüş, bilhassa hıristiyan inancında bütün kötülüklerin kaynağı kabul edilen şeytanla ilişkilendirilmiştir (Hezekiel, 29/3-5; İşaya, 27/1; Mezmurlar, 140/4; Vahiy, 12/7-9; 17/8; 20/2; Shabbath, 55b, 62b, 63a, 121b, 146a; "bilge yılan" motifi için bk. Matta, 10/16; yılan-şeytan-kadın bağlantısı ve bilgi-cinsellik ilişkisi için ayrıca bk. Pagels, s. 27-30; Gürkan, sy. 9 [2003], s. 27-30).

İslâm geleneğinde de izleri görülen söz konusu anlayışta, yılanları kötülüğün ilkesi Ehrimen'in yarattığı kötü güçlerle irtibatlandıran Zerdüşt inancının etkisi olduğu kabul edilmektedir. Tevrat'ta Mûsâ peygamberin yılana dönüşen asâsı dışında Tanrı'nın çölde İsrâiloğulları'nın üzerine ceza olarak zehirli yılanlar gönderdiğinden, bu yılanlardan korunmak için yine Tanrı'nın emriyle Hz. Mûsâ'nın bronzdan bir yılan heykeli yapıp bir direğe (Nehuştan) astığından ve bu direğe sonraki dönemlerde takdime sunulduğundan bahsedilmektedir (Sayılar, 21/4-9; II. Krallar, 18/4). Bronzdan yılanın asılı olduğu bu direk hıristiyan geleneğinde Îsâ'nın çarmıha gerilişinin sembolü (tıpkı derisinden soyunan yılan gibi çarmıhta tabii bedenin ölüp mânevî bedenin ortaya çıkması) şeklinde yorumlanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yılan motifi sadece Hz. Mûsâ'nın asâsı bağlamında yer almıştır. Bununla birlikte eski Arap dininde var olan ay kültüyle bağlantılı yılan tapınmasına (Ved) karşılık İslâm



geleneğinde yılan genellikle zararlı bir hayvan kabul edilmiş; cinlerin, sürüngenlerin ve özellikle yılanın kılığına girdiğine inanılmış, hatta yılanlar bir cin sınıfı olarak görülmüştür (Buhârî, “Bed’ü’l-halķ”, 14; Tirmizî, “Śayd”, 15; Müslim, “Selâm”, 139; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 173; Demîrî, I, 288; Mundkur, LXX/3-4 [1984], s. 217-224; cennetten düşüş kıssası üzerine yapılan tefsirlerde ortaya konan İblîs-yılan bağlantısı için ayrıca bk. Taberî, I, 561-562).

Çeşitli hadislerde Resûl-i Ekrem’in yılanların öldürülmesini emrettiği, ev yılanlarına ise zarar verilmemesini tembihlediği nakledilmektedir (Buhârî, “Bed’ü’l-halķ”, 14; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 173).[1]

(1) DİA; [YILAN - Salime Leyla Gürkan] cilt: 43; sayfa: 528

Yılancık

Bazı hastalıkların yalnızca yatırlara, ocaklara gidince iyileştiğine inanılır. Yılancık diye bilinen, ayakta ve kolda görülen bir hastalıkta mutlaka ocağa gidilir. Bu olay perşembe günleri yapılır. Dua ile efsunlanmış bıçak batırılarak kan akıtarak hastalığın kaybolacağına inanılır.[1]

(1) Artun, Erman, a.g.e., s. 15

Yılanlı Baba Türbesi-Kastamonu

(1) Teb-Der. a.g.e. s. 30

Yılanlı Türbe-Bursa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 98

Yılanlı Türbe-Kastamonu

(1) Eyüpgiller, Kemal Kulgün. a.g.e. s. 121

Yıldırım Beyazıd Türbesi-Bursa

(1) Önkal, Hakkı.4 a.g.e. s. 55,
(2) DİA, Cilt. 43 s. 533,
(3) Aydın, Yüksel İ. a.g.e. s. 30,
(4) Daş, Ertan. a.g.e. s. 61,
(5) Taş, Nazlı Pınar. a.g.e. s. 8,
(6) Öcalan, Hasan Basri.a.g.e. s. 78,
(7) Cengiz, İsmail. a.g.e. s. 323,
(8) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 183,
(9) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 76

Yıldız

Yıldızların her kültürde dinî ve mitolojik anlamda önemli yeri vardır. Eski uygarlıklarda gökyüzü tanrısal bir bölge olarak nitelendirilmiş ve gökyüzündeki işleyiş tanrıların faaliyetleri olarak görülmüştür.

Mısırlılar gök cisimlerini tanrı kabul ederdi, dolayısıyla astronomileri dinî öğelerle iç içe idi. Ayrıca gök cisimlerinin doğuşu ve batışı dinî bir özellik taşıyordu. Yıldızların bir süre görünmemesi onların geçici ölümleri sayılırdı. Ölümden sonra yıldızlar, öteki dünyada bir seyahat yaparak arınma ve mumyalanmadakine benzer bir ilâçlanma sürecinden geçerek tekrar canlanıyordu. Gezegenleri tanıyan Mısırlılar bunlara dinlenmeyen yıldızlar adını veriyordu.

Eski Çin’de de yıldızlara büyük önem verilirdi. Çin astronomisi bir bakıma bir yıldız astronomisi olup normal yıldızlar yanında kuyruklu yıldızlar ve kutup yıldızı hakkında da ayrıntılı bilgiler içermekteydi.

Eski Türkler’de kutup yıldızı önemliydi. Türkler evrenin bir kubbe biçiminde olduğunu düşünüyorlardı; bu kubbe altın veya demirden bir kazık (kutup yıldızı) çevresinde düzenli bir hızla dönüyordu. Burçları taşıdığı kabul edilen ekliptik çarkı buna dik olarak yerleştirilmişti. Gökteki bu düzen yeryüzüne de yansıyordu. Kutup yıldızının tam altında yeryüzünün yöneticisi olan hakanın oturduğu şehir bulunuyor, “ordug” adı verilen bu şehrin planı göksel düzeni yansıtıyordu. Merkezde kesişen iki ana yol vardır, gök kutup yıldızının çevresinde döndüğü gibi toplumdaki işler de hükümdarın çevresinde dönmekteydi.

Himyer Arapları’nın Yahudiliği kabul etmeden önce güneşe taptıkları Kur’ân-ı Kerîm’in Belkıs ve kavmiyle ilgili atfından anlaşılmaktadır (en-Neml 27/24). Güney Arapları’nın ayrıca aya taptıkları ve onu temsilen bir put edindikleri, Benî Uzre’den bir kabilenin Şems adlı bir putunun bulunduğu ve Abdüşems adının Araplar’da yaygın olduğu, çevredeki kültürlerden etkilenen Kuzey Arapları’nın da yıldızları ilâh kabul ettikleri, Lahm ile

Cüzâm'ın Müşteri (Jüpiter), Kays Aylân'ın Şi'râ (Sirius), Temîm'in Deberân (Eldeberân), Tay kabilesinin bazı boylarının Süreyyâ ve Esed'in Utârid (Merkür) yıldızına taptığı bilinmektedir (Yahyâ Abdülemîr Şâmî, s. 57-61). Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette ay, güneş ve yıldızların Allah tarafından yaratıldığı ve sadece yaratıcı olan Allah'a tapılması gerektiği bildirilmektedir (Fussılet 41/37).

Câhiliye Arapları eski dönemlerden itibaren yıldızlar hakkında bilgi sahibiydi. Gece yolculukları sırasında yön bulma, mevsimleri belirleme ve hava durumunu tahmin etme gibi konularda sabit yıldızlardan faydalanıyorlardı. İklim değişiklikleri, yağmur, kuraklık, sıcak, soğuk, bitki örtüsündeki değişimler vb. birçok tabiat olayı ile yıldızlar arasında ilişki bulunduğuna inanıyorlardı.

Eski uygarlıkların etkisiyle gelişen bu astronomi/astroloji ve meteoroloji karışımı ilkel halk bilgisi "ilmü'l-envâ'" diye adlandırılmış, bu konuda izlenen formülasyonları, halk inançlarını ve Arap şiirinde önemli yere sahip yıldız isimlerini kapsayan bu birikim etrafında bir literatür oluşmuştur. Yıldızların ve diğer gezegenlerin konum ve hareketlerinin dünyadaki olayları ve insanın kaderini etkilediğine inanılmış, buna dayanan fallar düzenlenmiştir.(...)[1]

(1) DİA; [YILDIZ - Yavuz Unat] cilt: 43; sayfa: 535

Yıldız Dede Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.,
(2) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 245

Yıldız Kayması

Yıldızın kayması ölüm, ölümün habercisi olarak yorumlanır.[1] Halka göre her insanın bir yıldızı vardır ve insan yaşadığı müddetçe yıldızı da onunla beraber yaşamaktadır. İnsan hayatı sona erince de yıldızı kaymaktadır. Bir yıldızın kaymasını görmek bir insanın ölümüne şahit olmak demektir.[2]

(1) Sulooca, Mürteza. a.g.e., s. 6;
(2) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 12

Yırtıcı Kuşlar

Eski Türklerde ölü uğurlama törenlerinin bir kısmı ölümden sonra insan ruhunun dünyadan uçarak, gökteki bir yere göçeceği inancına yöneliktir. Çoğunlukla gökte tasavvur edilen tanrı veya tanrılara eriştirmek için, cesedi veya cesedin içinde olan ruhu, cesedi göğe yollama yönteminin en gizemlisi ölüyü, tanrısal nitelikler yüklenen yırtıcı kuşlara vermektir.[1]

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 61.

Yiğitalp Türbesi-Bursa-İnegöl

(1) Yakut, Yakup. a.g.e. s. 29

Yilgağ

Cin, peri, hastalık şeytanı, hastalık getiren şeytan, gulyabani.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yirmiiki Sultanlar Türbesi-Manisa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 98,
(2) Daş, Ertan. a.g.e. s. 232,
(3) Manisa Valiliği. a.g.e. s. 279

Yitirmek

a. Ölüm sebebiyle kaybetmek.[1]

b. Ölüyü toprağa vermek.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Yog Töreni

Eski Türkler ölü için yapılan cenaze törenine yog adını verirlerdi. Yog törenine, bizzat ölünün kendisinin de katıldığı kabul edilirdi. 6. yüzyıldan kalma Çin kaynakları yog töreni hakkında şu bilgileri vermekteler: "Ölüyü çadıra koyarlar. Ölünün oğulları, torunları, erkek-kadın öteki akrabaları atlar, koyunlar keserler, çadırın önüne sererler. Yog'a katılanlar, ölünün içinde bulunduğu çadırın çevresinde atla yedi kez dolaşırlar. Çadırın kapısının önünde bıçakla yüzlerini yaralarlar. Bu işi yedi kez yinelerler. Belirlenen günde, ölünün atı kesildikten sonra ve eşyalarını yakıp külünü ölünün mezarına gömerler. Baharın ölenleri güzün, otlar ve yapraklar sarardığında gömerler. Güzün



ya da kışın ölenleri ise, çiçekler açıldığında, baharda gömerler. Defin gününde, ölünün akrabaları, tıpkı yakınlarının öldüğü günde yaptıkları gibi at üzerinde gezer ve yüzlerini keserler. Mezar üzerine yapılan binanın duvarlarına ölünün resmini, yaptığı savaşların resmini çizerler. Bu ölü yaşarken bir düşman öldürmüş ise mezarın üstüne bir taş koyarlar. Kimi ölülerin mezarlarında bu taşların sayısa yüze, hatta bine dek çıkar".

Yog töreni bittikten sonra ölü sahibi, yoga katılanlar için yemekli bir şölen verirdi. Bu yemeğin adı ise ölü aşı idi. Aynı geleneği bugünkü Türkler'de yaşatmaktadır. Mesela Anadolu Türkleri, bir kişinin ölümünden sonra lokma yapıp konu komşuya dağıtırlar. Kimi yörelerde lokma yerine başka yiyecekler dağıtılmaktadır. Manas Destanı'nın Han Kögütey'in yogu ile ilgili olan bölümünde bu ölü aşına ve yog törenleri hakkında başka bilgilere de rastlanmaktadır. Manas Destanı'nında şöyle der:

"... Benim gözlerim yumulduğunda (=öldüğümde) gövdemi kımız ile yıkayın. Etlerimi kemiklerimden keskin kılıç ile sıyırın. Bana zırhımı giydirin. Başıma doğuya doğru koyun. Mezarıma gelen kadınlara kumaşlar dağıtın. Kara Sart, türbemi yapsın; kullanacağı tuğlaları seksen keçi yağı ile terbiyelesin. Aşımı verin. ..."

Yog töreninda ağlayan kişilere Eski Türkçe'de sıgıtçı adı verilirdi ki bunun bugünkü Türkçe'si ağlayıcı'dır.

Eski Türkler'de en geçerli kurban at ve günümüz Türkleri'nde olduğu gibi koç idi. Yug törenlerinde atın yanında koç kurbanına da rastlanmaktadır. En eski Türk boylarından biri olan Ti-e-lê'lerde, yog töreninde koç kurban edilirdi. İslam öncesinin yog adlı cenaze törenleri üzerine en çok bilgi Kök Türkler'den elde edilmiştir. Kök Türkler'de yog töreninde, ölenin akrabalarından her biri koç ve at kurban ederek, cesedin bulunduğu çadırın önüne getirirlerdi. Ölünün külleri gömüldükten sonra üzerine taşlar yığılarak bir höyük (kurgan) yapılır, bu höyüğün başına da bir direk dikilirdi. Direğe ise kurban edilen atların başları ve derileri asılırdı ki buna bugünkü Altaylılar baydara, Yakutlar ise tabık adını verirler. Kök Türkler'de görülen bu gelenek, Hunlar'dan önceki Chou-Türk Devleti'nden beri bozkır Türk topluluklarında yaşamakta idi. 10. yüzyılda Türk ülkeleri hakkında bilgiler veren İbn Fadlan'ın anlattığına göre baydara, ölünün üzerinde uçmag'a yani cennete gideceği attır.

Bugün Mangışlak'ta (Türkmenistan ile Kazakistan'ın birleştiği yerde) yaşayan Türkmenler, bu geleneği sürdürmekte ve mezarlarına koç başları koymaktadırlar. Orta Asya Türkmenleri, bugün de mezarların üzerine koç boynuzu koyarlar. İslami dönemde bile, Kazak-Kırgız Türkleri beğlerinin mezarına birkaç kesik koç başı korlardı. Bu koç başları, mezarda önemli bir kişinin yattığını gösterirdi. Anadolu'daki Alevi Türkler'in bazıları ile Caferi mezhebine bağlı olan Türkler de ölülerin mezarlarının üstüne ölü erkek ise koç, kadın ise koyun heykeli dikerler.

Yasa katılma konusunda yapılan Eski Türk geleneği olan ölü evini yoklatma, bugün de Anadolu Türkleri arasında yaşamaktadır. Konya ve Van'ın kimi köylerinde ölü evine koç, İmranlı ve Zara'daki dağlı Türkler ise koyun göndermektedirler.[1]

(1) http://www.simavim.com/forum/index.php?topic=6557.0;wap2

Yoğ

a. Ölü için yapılan yas merasimi.[3]

b. Orhun yazıtlarında yas töreni, ölü yemeği yerine kullanılan söz.[1]

c. Eski Türklerde, ölü gömüldükten sonra üç veya yedi gün süre ile verilen yemek, cenaze töreni, cenaze merasimi, yuğ töreni, matem, yas, yug.[2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Hanoğlu, Canan, Erzurum Merkez'de Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII.- XIX. Yy. Mezar Taşları, AÜ Sos. Bil. EN. Yük. Lis. Tezi, Erzurum 2006, s. 12

Yoğ Aşı

Birinin ölümü üzerine verilen yemek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoğ Basan

Ölü gömüldükten sonra verilen yemek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoğ Töreni

Göktürklerde ölüm halinde yas törenleri yapılır, matem sırasında saç baş dağıtılır, yüz ve kulaklar bıçakla çizilerek kan akıtılırdı. Bundan sonra yemek vermek adet halinde idi, Hunlarda, Göktürklerde, Uygurlarda, Oğuzlarda ölünün hatırasına tertiplenen bu törenlere yoğ denirdi. Ölen kimsenin aşı verildi manasında da yuğladı veya yoğladı denirdi.(1)

(1) Albayrak, Ali2, a.g.e., s. 90-91

Yoğaç

Öbür dünya, ahret. (1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoğadmak

Yok olmak, ölmek, kaybolmak.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoğçı

a. Cenaze törenine katılan yasçı, yas tutucu, ağlayıcı, ağıtçı.(1)

b. Orhun Yazıtlarında yasçı, ağlayıcı, yerine kullanılan söz.(2)

c. Ağıt söyleyen kadın.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yoğlamak

a. Orhun yazıtlarında yas töreni yapmak, ölü yemeği vermek yerine kullanılan söz.(1)

b. Ölünün ardından yas tutmak.(2)

c. Ölü için yemek vermek.(2)

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoğlatmak

a. Cenaze töreni düzenlemek.(1)

b. Orhun yazıtlarında yas töreni yapmak, ölü yemeği vermek yerine kullanılan söz.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yok Ol

Orhun Yazıtlarında "öl" yerine "yok ol" fiili kullanılmaktadır. Orhun yazıtlarındaki yok ol fiili kaybolmak, namevcut olmak anlamında değil, ölünün düzenlenen bir törenle göğe yükseltilmesi ve Tanrı'ya eriştirilmesidir.(1)

(1) Koçak, Ahmet. a.g.e., s. 68-69.

Yokadmak

Yok olmak, ölmek, kaybolmak.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoklamak

a. Yok edilmek.(1)

b. Ölmek.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yokluk

İnsanın geçici niteliklerinden arınarak ölmezliğe ulaşması.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yoksuz Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 427

Yolcuzade Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Yollarüstü Kaya Mezarı

Erzincan İli Tercan İlçesi'nin 28 km. güneybatısındaki Yollarüstü Köyü'nün hemen güneyinde yer alan tepe üzerinde yer alan kalenin güneybatısında yer almaktadır.

Kale gibi kaya mezarı da büyük ölçüde tahrip olmuştur. Günümüzde zemin seviyesinde 40-45 cm.lik bir girişten sürünerek girilebilen kaya mezarının içi büyük ölçüde toprakla dolmuştur. Günümüzdeki durumu ile 80-90 cm. bir yüksekliğe sahip olan kaya mezarının girişten sonra tek odalı bir yapı arz ettiği düşünülmektedir. Ancak toprakla dolu bölümde bir başka odaya giriş bulunabileceğinden kaya mezarının kaç odalı olduğu



net bir şekilde ileri sürülmemiştir. Büyük ölçüde toprakla dolu olan 3,5 x 2,25 x 0,8-0,9 m. ölçülerindeki kaya mezarı duvarlarında bu seviyede herhangi bir niş veya mezar unsuru tespit edilememiştir. Oldukça özenli ve düz bir duvar işçiliğe sahip olan kaya mezarının altında bulunduğu kale ve keramik verileri ile Demir Çağı'na ait olduğu düşünülmektedir. [1]

(1) Topaloğlu, Yasin. a.g.e. s. 140-141.

Yorgan Baba Türbesi-Afyon

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 184

Yolun Sonu

Ölüm için yolun sonu ifadesi kullanılır.[1]

(1) Kalafat, Yaşar.5 a.g.e. s. 8

Yoluna Can Vermek

a. Uğrunda ölmek.[1]

b. Uğruna ölecek kadar bağlı olmak.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Yonucular

Günümüzde mezarlık çevresinde mezar taşı yapımında, taşçıların ocaktan getirdiği kesme taş, yonucular, mermer ustaları tarafından işlenmekte ve yine aynı kişiler tarafından mezar olarak istenilen yere inşa edilmektedir.[1]

(1) Demirel, Feray. a.g.e., s. 81

Yozgatlı Hacı Ahmed Efendi Türbesi-Yozgat

(1) DİA, Cilt. 43 s. 564

Yörgüç Paşa Türbesi-Amasya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 98,
(2) DİA, Cilt. 43 s. 568,
(3) Daş, Ertan. a.g.e. s. 250,
(4) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 77

Yörük Dede (Yürüyen Dede) Türbesi-Ankara

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99,
(2) Erdoğan, Abdülkerim.1 a.g.e. s. 223

Yudutmak

Soğukta dondurarak öldürmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yuğ

a. Eski Türklerde ölüler için yapılan tören. Yuğ töreni, cenaze töreni.[1][2][3] Yuğ töreni, ölülerin toplum içindeki değeriyle orantılıdır. Yuğ esnasında, ölen kimse için kurbanlar kesilir, şölen yapılır bunlar dinsel anlam taşır ve kesilen kurbanların etlerinden yemek sevap sayılır.[5]

b. Ölü gömüldükten sonra verilen yemek.[1] Orhun Yazıtlarında yas töreni, ölü yemeği yerine kullanılan söz.[4]

c. Ölü için yapılan geleneksel toplantı, ağıt.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Kaya, Doğan. a.g.e.
(5) Özkan, Selma. a.g.e., s. 4, 1995

Yuğ Töreni

Yuğ törenin başlıca amacı ölü yemekleri vermektir. Fakat bununla beraber bu törenler, ölü için yapılan gösterileri de içermiştir. Nitekim yuğ merasimlerinde yapılan ağıtlar, yüz yırtmalar, saç kesmeler, atları koşturmak gibi bir dizi uygulamalar buna örnektir.[1]

(1) Bayat, Fuzuli. a.g.e.. s. 150.

Yuğçi

a. Ağlayıcı, ağıtçı, yasçı.[1] Orhun Yazıtları'nda yasçı, ağlayıcı yerine kullanılan söz.[2]

b. Ağıt söyleyen kadın.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yuğlamak

a. Orhun Yazıtları'nda yas töreni yapmak, ölü yemeği vermek yerine kullanılan söz.[1]

b. Cenaze töreni yapmak.[2]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yuğlatmak

Orhun Yazıtlarında yas töreni yapmak, ölü yemeği yerine kullanılan söz.[1]

(1) Kaya, Doğan. a.g.e.

Yukarı söğütlü Güneydoğu Nekropolü

Kuzeybatı güneydoğu yönünde yay biçiminde kıvrılan engebeli bir yüzey şekline sahip olan kayalık bir dağ, modern köyü çevrelemektedir. Anılan dağın sarp ve engebeli yamaçlarında kaya içine yeraltında oyulmuş mezar yapılarının girişini işaret eden dromoslar tespit edilmiştir. Bunlar yüzeyde birbirine yakın mesafede, ancak dağınık biçimde yer almaktadır. Bu da belirli bir plana uyulmadan arazi yapısının imkân verdiği alanın mezar yapısı için tercih edildiğini ortaya koymaktadır.

Mezarlara ulaşımı sağlayan herhangi bir yol kalıntısı izlenememiştir. Yüzey incelemeleri dromosların kural olmamakla beraber genelde *güneybatıdan kuzeydoğuya doğru* eğimle derinleştiklerini, yaklaşık 0.90 – 1.00 m genişliğe, 6.00 – 6.30 m uzunluğa sahip olduklarını ortaya koymuştur.

Dromosların içerisi taş ve toprak ile dolmuş durumdadır. Ancak bilinmeyen bir tarihte mezarlara izinsiz kazı yapanlar tarafından girildiği ve tahrip edildiği anlaşılmaktadır. Kapı seviyeleri dolgu taş ve toprak altında kaldığından girişe uzanan rampalar, giriş kapıları ve girişin açıldığı mezar odası/odaları hakkında bilgi yoktur. Yöre halkı nekropol alanının genişlediği yamacın eteğinde, modern yerleşmenin başladığı bahçelerin içerisinde rastlantı sonucu tespit edilen basit ve gösterişsiz toprak gömüden söz etmektedir. Edinilen bu bilgiler yardımıyla gömülerin toprak yüzeyde cesedin sığabileceği boyutlarda ve mevcut taban seviyesinin altında kalacak biçimde açılan çukurlara doğrudan yapıldığı anlaşılmaktadır.

GD-Mezar 1: Nekropol alanında içerisine girilebilen tek mezar yapısıdır. Yerleşmeyi güneydoğuda sınırlayan tepenin kuzeybatı yamacının üst kısmında bulunmaktadır.

Mezar Yapısının Mimarisi: Girişi güneybatı yönünde başlayan dromos (G: 1.00 m; U: 6.40 m), kuzeydoğu doğrultusunda eğimle derinleşmektedir.

Dromos izinsiz kazı çalışmaları sürdürülürken mezar odasından çıkarılan hafriyat toprağı ile doldurulmuştur. Bu da dromosun tabanını tanımlamamızı engellemektedir. Dromosun kuzeydoğu ucunda üst kenarı cephede şişkin kemerli bir kapıya ulaşılmaktadır (Y: 0.90 m; G: ~1.00 m). Tek parça, kabaca işlenmiş ve yuvarlak form verilmiş büyük yassı taş bir blok kapı taşı olarak kullanılmış olup, kuzeybatı yönünde oyulan niş içerisinde in situ durmaktadır. Tabanda bir eşik bulunmaktadır. Kapının üst kısmında bir erkek büstü kabartması görülmektedir (Y: ~0.50 m; G: ~0.40 m). Bu figür cepheden betimlenmiştir. Ancak doğa ve insan kaynaklı tahribatla yüzey aşınmış olduğundan detaylar hakkında bilgi yoktur. Mezar kapısı doğrudan tek odalı bir mezara açılmaktadır.

Dromos toprak ve taş ile dolu olduğundan mezar odasına bir insanın zorlukla girebildiği bir açıklıktan ulaşılabilmektedir. Kapı açıklığı mezar odasının iç kısmında dikdörtgen formludur. Söveler ve lento dışa doğru kademeli olarak yükselen üç adet düz silme ile bezenmiştir. Lentonun üzerinedeki kalıntılar bu alana kazıma çizgi ile bir madalyon işlendiğini belgelemektedir. Madalyon kıvrımının üst kısmına ait küçük bir kalıntıya dikey aksta bağlanan kazıma çizgi madalyon içerisinde dört kollu bir haçı işaret etmektedir.

Mezar odası dikdörtgen planlıdır. Duvarlar ve tavan kabaca işlenmiştir. Yüzeyde görülen sıva kalıntıları mekânın tüm iç yüzeyinin ve tavanının sıvalı olduğunu işaret etmektedir. Ayrıca duvar resimlerinin mevcut olabileceği fikrini vermektedir. Tavan, kuzeydoğu-güneybatı yönünde uzanan beşik tonoz biçimlidir. Kemer ayağı mezar odasını dört yönde çevreleyen korniş üzerine oturmaktadır. Korniş aynı kayaya kabartma işlenmiştir. Mezar odasının üç duvarında (kuzeydoğu, kuzeybatı ve güneydoğu) aynı kaya içerisine oyulmuş mezar nişleri bulunmaktadır. Güneybatıdaki giriş cephesinde ise giriş kapısının güneydoğu yanında, mezar odasının köşesine yakın noktada bir aedicula işlenmiştir.

Aedicula iki bölümden oluşmaktadır. Alttaki bölüm bir podium şeklindedir. İki yandaki ayak dörtgen kesitli olup, ahşap işçiliği fikrini vermektedir. Aediculanın üst bölümü dikdörtgen bir niş formuna sahip olup, üst kenarı kemerlidir ve yarım kubbe biçiminde derinleşmektedir. Nişin iç yüzeyi ise yuvarlatılmıştır. Yarım kubbenin cephe



kısmındaki kemer alnı şişkin kemer tipi biçimindedir. Bu kemerin yüzeyi ise kıvrılan kademeli silme bezemeye sahiptir. Kemer ayakları nişin iki yan kenarını da belirleyen pilaster antelerin başlıkları üzerine oturmaktadır.

Buraya kadar genel mimarisine değinilen mezar odasının *mezar nişleri ve mezarları* konusu aşağıda ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Kuzeydoğu Duvarı: Bu cephede üstte tek, altta ise aynı düzlemde yan yana simetrik biçimde birbirini tekrarlayan formda iki olmak üzere toplam üç adet arcosoliumlu mezar nişi mevcuttur. Nişler ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişleri tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Simetrik iki aedicula üstteki mezar nişinin iki yanında yine aynı kaya içine oyulmuştur. Bunlar giriş cephesinde kapının yanında tanımlanan aedicula ile boyut ve işçilik açısında benzerliklere sahiptir, ancak podiumları yoktur. Aediculae ve bunların ortasında yer alan arcosoliumlu mezar nişi mezar odasının üst örtüsünü oluşturan tonoz kemerinin yan duvarlara oturduğu yüzey hizasında mezar odasını çevreleyen korniş üzerine oturmaktadır. Arcosolium beşik kemer tipinde olup, alın kısmı aediculaeda tanımlandığı gibi dışa doğru kademeli olarak yükselen üç adet düz silme ile bezenmiştir. Kemer ayakları dört yivli pilaster antelerin üzerindeki Ion tipi başlıkların üzerine oturmaktadır. Mezar nişinin iç yüzeyi dar yanlarda ve uzun kenar yüzeyinde geniş yay kıvrımlı girland çelengi ve bunları taşıyan bukranion kabartmamaları ile bezenmiştir. Kabartmalar kaba işçilikli olup, yüzey aşınmıştır. Bukranionlar ise tahrip edilmiştir. Kornişin alt kısmında simetrik iki arcosolium mezar nişi aynı kaya yüzeyinden içe doğru oyulmuştur.

Arcosoliumlar basık kemer formunda işlenmiş, kemer alınları dışa doğru kademeli biçimde yükselen üç adet düz silme ile bezenmiştir. Kemer ayakları iki mezar ortasında dört yivli işlenmiş sütün gövdesinin üzerindeki Ion başlığının üzerine, iki yanda ise mezar odasının köşesinde yüzeye kabartma işlenmiş benzer sütun gövdeleri ve başlıklarına oturmaktadır. Gömüler yukarıda tanımlanan üç niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu üç lahide yapılmıştır. Lahitler nişlerin içlerini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Lahitlerin kapakları bugün yerlerinde mevcut değildir. Dolayısıyla lahit kapakları hakkında bilgi yoktur.

Güneydoğu Duvarı: Tonoz ayaklarından biri ile mezar odasının bu yöndeki duvarını mezar odasının üst kenarını çevreleyen kornişin uzantısı sınırlamaktadır. Duvar yüzeyinde üç adet arcosolium mezar nişi bulunmaktadır. Buradaki nişler kuzeydoğu duvarında kornişin altında kalan bölümde tanımlanan basık kemerli nişler ile yakın benzerliklere sahiptir. Ortadaki mezar nişinin kemer alın çerçevesi iki yandaki kemerler ile aynı Ion tipi sütun başlıkları üzerine oturmaktadır. Yan nişlerden kuzeydoğu yöndeki, mezar odasının kuzeydoğu-güneydoğu köşesinde kuzeydoğu duvarında oyulmuş nişin kemer ayağı ile aynı sütun başlığını paylaşmaktadır. Nişlerin iç yüzeyinde herhangi bir bezeme görülmemektedir. Lahitler, mezar odasında tespit edilen diğerleri gibi nişlerin içlerini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir.

Kuzeybatı Duvarı: İncelemeye konu bu duvarda görülen mezar nişleri de arcosoliumludur. Bunlar, mezar odasının güneydoğu duvarında ve kuzeydoğu duvarın alt bölümünde tanımlananlar ile hem mimarileri hem Ion tipi sütun başlıkları ve dört yivli ante pilasterlerinden oluşan kabartma motifleri ile tipolojik açıdan yakın benzerliklere sahiptir. Lahitler mezar odasının bu yönünde de nişlerin içlerini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Mezar odasında izinsiz sürdürülen kazı çalışmalarında içeriden dışarıya atılamadığı anlaşılan dolgu toprağı mekân içerisinde sağa-sola aktarılmıştır. Söz konusu bu fiziki müdahaleler mezar odasının kuzeybatı duvar kenarı ve tabanı hakkında fikir verecek kalıntıları açığa çıkarmıştır. Lahitlerin oturduğu zemin ile mezar odasının tabanı arası basamaklandırılmıştır. Arcosolium kemerlerinin oturduğu Ion başlıkları altındaki yivli sütun pilasterleri basamak üst seviyesinde tabana oturmaktadır. Mevcut kalıntılar sütun kaidesi tespit etmeye yardımcı olmamıştır. Ancak sütunların oturduğu alan ile lahitlerin bulunduğu kısım arası kanal ile ayrılmış ve sütunların altında bir pilinthos görünümü verilmiştir.

Yukarıda ayrıntılı tanımı yapılan mezar yapısı, Besni ve yakın çevresinde tespit edilen kaya mezarlarından tek odalı hipoje tipinin tekneli arcosoliumlu mezarlar grubu için belirlenen karakteristik özelliklere sahiptir. Basit rampa şeklinde derinleşen dromosun kapısı doğrudan mezar odasına açılmaktadır. Mezar odasının tavanı beşik tonoz şeklinde işlenmiştir. Duvarlarda tonoz ayağı seviyesinde görülen bir korniş dışında mimariye ait bezeme yoktur. Ancak mezar odasının tavanında ve duvarlarında görülen kireç harçlı kalıntılar, mezar odasının tavan ve duvarlarının sıvalı olduğu fikrini vermektedir. Duvarlarda aynı kayaya oyulmuş mezar nişleri tekneli arcosoliumlu olup, bunların yan kenarlarını sınırlayan dört yivli pilasterler üzerindeki Ion tipi başlıkların taşıdıkları üç silmeli kemer alınları aynı kayaya kabartma işlenmiştir ve mezar nişlerine aedicula görünümü kazandırmıştır. Değinilen Ion başlıklı cephe mimarisi Kommagene bölgesinde incelenen mezarlarda şimdiye kadar tespit edilememiştir.

Mezar yapısının dışında dromos kapısının alınlığının üst kısımlarında bulunan mezar stelindeki büst kabartması tipolojik ve ikonografik açıdan değerlendirme yapmaya yardımcı olmamaktadır. Ancak Roma heykel sanatının etkisini taşıyan büstü Roma dönemi içerisinde değerlendirmek mümkündür. Güneybatı cephede güneybatı-güneydoğu duvarlarının kesiştiği köşe yakınında bulunan aedicula, mezar yapısında ölü kültü ile ilgili bir kutsal bölüme yer verildiğini işaret etmektedir. Buradaki incelemeye konu aedicula, Pompei evlerinde çok sayıda örneğini gördüğümüz Roma ev kültü geleneğine ait nişler ile tipolojik açıdan yakın benzerliklere sahiptir. Anadolu'da bunların en seçkin örneklerini Ephesos Yamaç Evleri 1 ve 2'de görmekteyiz. Ancak Anadolu mezar kültü geleneği ile bağlantılı somut buluntuların yeterli olmaması Yukarı Söğütlü'den mezar yapısında tespit ettiğimiz aediculanın Anadolu mezar mimarisi ve geleneği kapsamında irdelenmesini engellemektedir. (...) Fakat burada Roma ev kültü geleneğinin mezar kültünü etkilediği bir uygulamadan söz edilmesi mümkündür.

Mezar odasının kuzeydoğu duvarındaki kornişin üst kısmında bulunan iki aedicula büyük ihtimalle mezar hediyelerinin korunması fonksiyonuna sahiptir. Aediculae ortasındaki mezar nişinin üç kenarını çevreleyen girlandlar ve bunları taşıyan bukranionlar doğa ve insan kaynaklı yoğun aşınmayla tahrip olmuştur. Detaylar belirsizdir. Mezar yapısında mevcut diğer mezar nişlerinin içerisinde kabartma bezemeye yer verilmemiştir. Roma'da hayvan başının taşıdığı girland motifi İmparatorluk Dönemi başlarından beri bilinmektedir. Bu motif M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren bukranionların taşıdığı biçimi almıştır.

Traianus dönemi (M.S. 98–117) başlarında lahit kabartmalarında girlandların figürler tarafından taşındığı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Ancak değinilen bu gelişme/değişim Anadolu'da aynı olmamıştır. Girland kabartması sunaklar üzerinde Hellenistik dönemden beri görülmektedir. Girland motifinin mimariden ve/veya sunaklardan lahitlere, gömüt kültürüne geçişi ile ilgili sorulara henüz yanıt bulunamamıştır.

Bu geleneğin Anadolu lahitlerinde olduğu gibi mezalarında da M.S. 2. yüzyıldan önce başlamış olması gerekir kanaati taşımaktayım.

Buraya kadar sunulan değerlendirmeler incelemeye konu seçtiğimiz mezar yapısının M.S. 1. yüzyıldan sonra, M.S. 2. yüzyıldan önceki bir tarihte yapıldığını, mezar nişlerinin ve bezemelerin işçiliğinde ve tekniği farklılık göstermediğini somut biçimde belgelemektedir. Bu da mezar nişlerinin ve aediculaların farklı dönemlerde değil, mezar yapısının geneli ile birlikte bir bütün olarak planlandığı ve oyulduğu fikrini vermektedir.

Mezar odasının kuzeydoğu duvarında iki aedicula ile sınırlı mezar nişi, içerisindeki girland kabartmaları ile diğer nişlerden daha önemli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla bir aile mezarlığı fonksiyonuna sahip mezar yapısında aile büyüğüne ayrılmış ayrıcalıklı bir gömüt yeri söz konusu olmalıdır.

Kapı lentosu üzerinde tanımlanan kazıma çizgi ile yapılmış dairesel ve buna düşey bağlanan motif kalıntısını madalyon içerisinde haç olarak tanımlamak mümkündür ve mezar yapısının Hıristiyanlık döneminde ikinci kullanım evresine sahip olduğu kanaati uyandırmaktadır. (1)

(1) Zeyrek, Turgut H. "Yukarı Söğütlü Nekropollerinden Kaya Mezarları" Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6 (2): 194-221 (2007)



Yukarı söğütlü Kuzeybatı Nekropolü

Nekropol Alanının Genel Tanımı: Araştırmaya konu bölgede tespit edilen ikinci nekropol alanı Yukarı Söğütlü modern yerleşmesinin yaklaşık 500 m kuzeybatısında, kuzeydoğu- güneybatı yönünde uzanan ve fazla yüksek olmayan engebeli, kayalık bir dağ uzantısının yamacında gelişmektedir.

Güneydoğu nekropolünde olduğu gibi burada tespit edilen mezarlar da bilinmeyen bir tarihte sürdürülen izinsiz kazılarda açığa çıkarılmış ve tahrip edilmiştir. Geçen zaman içerisinde içleri toprak ve taş ile dolmuş bu mezarların çoğu yakın tarihte ikinci kez kazılmış ve yeniden kapatılmıştır. Bazılarında ise kaçak kazılar halen sürdürülmektedir.

Mezar Tipleri: Bu nekropolde farklı mezar tiplerinin yanyana uygulandığı görülmektedir. Yeraltında oyulmuş mezar yapılarının girişini işaret eden çok sayıda *dromosu* yüzeyde tespit etmek mümkündür. Bunların yakın çevresinde basit ve lahit formlu *khamosorion* tipi mezar örnekleri mevcuttur.

Kayaya Bağlı Lahitler Khamosorion Tipi: Bunlar tek veya ikili gruplar halinde görülmektedir. Uzun dikdörtgen kesitli sanduka biçimli bir tekne ve buna ait kapaktan oluşan mezarlardır. Yüzeyde tespit edilen incelemeye konu mezar örnekleri, bunların yapımında yer seçimi ile ilgili herhangi bir kuralın söz konusu olmadığını ortaya koymuştur. Ancak lahit teknelerinin kayaların içine oyulmuş olması karakteristiktir. Lahit teknesi için uygun olmayan yüzeyler teraslanmış, yamaçları ise düzlenmiştir. Araştırmamızın bu bölümünde incelediğimiz mezarları işçilikleri yardımıyla bunları iki grupta toplamak mümkündür.

Khamosorionların bazıları kaya içerisine düzgün bir şekilde oyulmuş dikdörtgen biçimli basit çukur formundadır. İkinci tip mezarlar ise daha ince işçilikli yapılmıştır. Üst kenarları kapağın oturabilmesi ve kaymaması için çepeçevre hafifçe yükseltilmiştir.

Yukarıda genel tanımı yapılan khamosorion tipi mezarlarda tarihlemeye yardımcı bezeme, profil, yazıt vb. unsurlar tespit edilememiştir. Dolayısıyla bunları tarihlendirmek oldukça zordur. Besni yöresinde incelenen khamosorion tipi mezarların genel değerlendirmesi bu tip mezarların bölgede M.S. 1. yüzyıl ikinci yarısından itibaren yapıldığını ve iki üç kuşak kullanıldığını ortaya koymuştu. Değinilen tarihlendirmeyi Yukarı Söğütlü nekropolünden khamosorion mezar örnekleri için de önermemiz mümkündür.

Bunların uzunlukları genelde ~2.20 m, genişlikleri 0.85 – 0.95 m derinlikleri ise yine 0.40 – 0.60 metredir. Nekropol alanında mevcut görülebilen örnekler arasında *niş mezarlar* ve *arcosoliumlu mezarlara* rastlanmamıştır. İleride gerçekleştirilecek sistemli kazı ve temizlik çalışmaları bu hususa açıklık kazandıracaktır. Bunların örnekleri Ören Köyü'nün kuzeyinde yükselen tepenin kayalık yamacında ve Kesmetepe'nin yakınlarında yer alan Su Gözü mevkiindeki nekropol alanlarında tespit edilmiştir.

Hipojeler: Yeraltında kaya içine oyulmuş, tek veya çok odalı mezar yapıları bu mezar grubunu oluşturmaktadır.

Yapımı Yarım Bırakılmış Bir Mezar Yapısı: Nekropol alanının geliştiği tepenin eteğinde, Yukarı Söğütlü'ye uzanan yolun kenarında tespit edilen dromoslardan biri yakın tarihte sürdürülen izinsiz kazıda açığa çıkarılmıştır. Hipoje tipi mezarların yapım aşamaları hakkında bize somut fikir vermiş olması açısından nekropoldeki bu dromosun ayrı bir önemi vardır. Dromos, ana kaya içerisinde güneydoğudan kuzeybatı yönüne doğru rampa yaparak derinleşmektedir. (G: 1.00 m; U: 6.10 m). Dromosun kuzeydoğu ucunda üst kenarı kemerli bir kapıya ulaşılmaktadır (Y: 0.90 m; G: ~1.00 m). Kapı açıklığı belirlenmiştir. Mezar odası ise oyulmadan bırakılmıştır. Kapının sağ üst köşesi kemer kıvrımının başlangıcından aşağı doğru kırılmıştır. Burada incelediğimiz dromos yardımıyla mezar odası için tercih edilecek yerin önceden belirlendiği, bu tür gömütlerin yapımında ise öncelikle kapıya ulaşan koridorun oyulduğu belgelenmiştir. Ancak mezar sahibinin kendi tercih ettiği bir yerde sipariş üzerine yapım söz konusumu idi, yoksa önceden hazırlanmış bir mezar odası satın mı alınıyordu sorusuna somut yanıt bulunamamıştır.

KB-Mezar 1/ Tataran Mağarası: Kuzeybatı Nekropolünde içerisine girilebilen tek mezar ya-

pısı nekropol alanının geliştiği tepenin eteğinde, Yukarı Söğütlü'ye uzanan yolun kenarında bulunmaktadır.

Mezar Yapısının Mimarisi: Girişi güneydoğu yönünde başlayan dromos (G: 0.90 m; U: 6.60 m), basamaklı olup (Basamak G: 0.30 x 0.90 m; Y: 0.20 m), kuzeybatı doğrultusunda eğimle derinleşmektedir. Dromos izinsiz kazı çalışmaları sürdürülürken mezar odasından çıkarılan hafriyat toprağı ile doldurulmuştur. Bu da dromosun basamak sayısını ve derinliğini tespit etmemize engel olmaktadır.

Dromosunun ilk basamağının doğu yanında, aynı kayaya oyulmuş bir sunağın kaidesi görülmektedir. Plinthos kare kesitli olup (G: 0.26 x 0.26 m), eğimli bir açı ile gövdeye bağlandığı anlaşılmaktadır.

Dromosun kuzeybatı ucunda basık kemer alınlı (Kemer G: 1.00 m; Y: 0.40 m) bir kapıya ulaşılmaktadır. Eşik dolgu toprak altında kalmıştır. Kapı açıklığının iki yanında kapının açılıp kapanmasında sağa veya sola itilmesini, ayrıca kapının kapatılması durumunda iki yandan sabitlenmesini sağlayan nişler bulunmaktadır. Her iki nişin boyutları da aynıdır (G: 0.60 m; D: 1.30 m).

Mezar kapısı küçük bir ön mekâna açılmaktadır. Tavan yüzeyi hafif yuvarlatılmıştır. Duvarın üst kenarı bir korniş ile çerçevelenmiştir. Korniş dış bükey silmelerden oluşan bir profile sahiptir.

Kuzeybatı, kuzeydoğu ve güneybatı yönlerinde bulunan üç mezar odası bu ön mekân çevresinde gelişmektedir. Mezar odalarının birbiriyle ve dışarıyla bağlantısını tüm genişlikleri ile açıldıkları, merkezi bir fonksiyona sahip bu ön mekân sağlamaktadır.

Mezar yapısının içteki cephesinde kapı açıklığının sınırları tespit edilemeyecek biçimde tahrip edilmiştir. Kapının sağ yanında ve Güneybatı Mezar Odası'nın bu yöndeki köşesinde yüksek kabartma betimler mevcuttur. Üst kısmı kemerli içe doğru yarım kubbe biçiminde derinleşen dikdörtgen formlu nişler içerisinde ayakta betimlendikleri anlaşılan figürler doğa ve insan kaynaklı yoğun tahribata maruz kalmış olup, yüzeyleri aşınmış, kırılmış ve yosun kaplıdır. Dolayısıyla bu betimleri ikonografik ve tipolojik açıdan incelemek ve değerlendirmek mümkün olmamıştır. İncelememizin aşağıda sunulan bölümünde öncelikle mezar yapısının iç mekânları tanımlanacaktır. Ayrıca dromosun dış kısmında, iki yanda birbirine paralel ve simetrik biçimde kayaya bağlı lahitler (khamosorion) değerlendirilecektir.

Hipoje Kuzeybatı Odası: Mezar odası güneydoğudaki merkezi ön mekâna tüm genişliğiyle açılmaktadır. Girişi yanlarda sınırlayan ante başları parçalanmış ve tahrip edilmiştir. Mezar yapısının bu bölümü tonoz şeklinde işlenmiş bir tavana sahiptir. Tonoz ayakları dışa doğru kademeli olarak yükselen üç adet düz silme ile bezenmiş korniş üzerine oturmaktadır. Kuzeybatı, kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarına arcosolium mezar nişleri oyulmuştur.

Kuzeybatı Duvarındaki Mezar: Bu cephede arcosoliumlu bir mezar nişi mevcuttur. Niş ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişi tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Nişin kemeri (G: 1.86 m; Y: 0.20 m) basık tip olup, kemer alnı dışa doğru kademeli yükselen iki adet düz silme düzeninde stilize sütun başlıkları ve pilaster kabartmaları (G: 0.13 m) üzerine oturmaktadır. Nişin üst kenarı iç kısımda basık yarım kubbe biçiminde derinleşmektedir (D: 0.60 m). Yüzey ise istridye kabuğu şeklinde işlenmiştir. Yarım kubbe mezar odasının tonoz ayaklarının oturduğu kornişin niş içerisindeki devamı ile sınırlanmaktadır. Gömü niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahide yapılmıştır (G: 0.60 x 1.95 m; D: 0.50 m; K: 0.10 m).

Lahit, nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Nişin iç yüzeyinde kabartmalı betimler bulunmaktadır.

Kuzeybatı yönündeki geniş yüzeyde dikdörtgen bir panoda (G: 0.85 x 1.53 m) cenaze ziyafeti sahnesine yer verilmiştir (kabartma Y: 0.15 m). Yüzey aşınmış olup, figürlerin detayları belirsizdir. Bir kline üzerinde sol kolu üzerine dayanmış biçimde uzanmış, kolu dirsekten itibaren açılı biçimde kıvrılmış ve elinde bir içki kâsesi tuttuğu belirgin bir erkek görülmektedir. Baş tamamen tahrip olmuştur. Gövdenin üst kısmı cepheden, sol bacak ileride, sağ bacak giysi altında geniş açı



yapacak biçimde geri çekilmiştir. Sağ kol gövdeye yapışık olup, omuzdan itibaren öne ve ileri doğru uzanmaktadır. Gövdenin sağ yarısını açıkta bırakan mantonun geniş kumaş tomarı dışında giysi detayları belirsizdir. Bu figürün ayakucunda aynı klinenin kenarına oturmuş, himation ve omuzlarını örttüğü25 manto giyimli, mantosunun ucunu sol eli ile tutmuş, gövdesi 2/3 sağ profilden bir kadın tanımlanmaktadır. Baş tamamen tahrip olmuştur. Gövde yüzeyi sol yarıda tabaka halinde kırık ve eksiktir. Yüzey ise yosun kaplıdır. Kabartma yüzeyinde yeni tahribatlar da söz konusudur.

Nişin kuzeydoğu dar yüzeyinde üst kısmı basık kemerli ve içe doğru yarım kubbe biçiminde derinleşen dikdörtgen bir pano oluşturulmuştur (G: 0.60 x 0.83 m). Figür ayrıntılı tanımlanamayacak şekilde tahrip edilmiştir. Mevcut kalıntılar, bir büst kabartmasının ancak dış konturunu belirlemeye yardımcı olmaktadır. Arcosoliumun güneybatı dar yanda da üst kısmı basık kemerli ve içe doğru yarım kubbe biçiminde derinleşen dikdörtgen formlu alana sahip bir kabartma panosu oluşturulmuştur (G: 0.49 x 0.75 m). Bu çerçeve içerisinde bir büst kabartma işlenmiştir (Kabartma Y: 0.23 m). Yüzeyde aşınma ve tahribat söz konusu olup, figürün ikonografisi hakkında bilgi elde etmek mümkün değildir. Kırık başa ait mevcut kalıntıda sağ profilden olması muhtemel bir kadın başının ense topuzu görülmektedir. Gövde 2/3 sağ profilden işlenmiştir. Himation ve manto giyimli olduğu anlaşılan figürün mantosuna ait kıvrım tomarı gövdenin sağ yarısını açıkta bırakmaktadır.

Güneybatı Duvarındaki Mezar: Mezar odasının arcosoliumlu ikinci mezar nişi bu yönde yer almaktadır. Niş ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişi tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Nişin kemeri (G: 2.70 m; D: 0.85 m) basık tip olup, kemer alnı dışa doğru kademeli yükselen iki adet düz silme (G: 0.19 m) ile çerçevelenmiştir. Kemer ayakları niş cephesinde aynı kayaya oyulmuş Korinth düzeninde stilize sütun başlıkları ve pilaster kabartmaları (G: 0.13 m) üzerine oturmaktadır. Gömü niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahide yapılmıştır (G: 0.85 x 2.20 m; D: 0.50 m; K: 0.12 m).

Lahit, nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Nişin içteki geniş yüzeyinde üst kısmı basık kemerli ve içe doğru yarım kubbe biçiminde derinleşen dikdörtgen formlu alana sahip bir kabartma pano (G: 0.60 x 0.83 m) mevcuttur. Kabartmalı alanda giyimli bir erkek büstü görülmektedir (Kabartma K: 0.20 m; Resim 15). Baş ezilmiş ve kırılmış, gövdenin üst kısmı cepheden betimlenmiş, omuzlar düşük, sağ kol manto içerisinde gövdeye yapışık ve dik açılı kıvrım ile bel hizasında, sol kol yanda omuzundan aşağı sarkan kumaş tomarını taşımaktadır. Stilize kumaş kıvrımlarının detayları derin, düz hatlarla belirtilmiştir.

Kuzeydoğu Duvarındaki Mezar: Bu cephede mezar odasındaki arcosoliumlu üçüncü mezar nişi mevcuttur (G: 2.20 m; D: 0.85 m; Resim 11). Niş ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişi tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Gömü niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahide yapılmıştır (G: 0.85 x 2.20 m; D: 0.80 m; K: 0.10 m).

Lahit, nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Nişin iç geniş yüzeyinde üst kenarı kemerli bir pano (G: 0.60 x 0.93 m) içerisinde detayları tanımlanamayacak biçimde tahrip edilmiş bir erkek betimi görülmektedir (Kabartma K: 0.12 m; Resim 16).

Kuzeydoğu Odası: Mezar odası güneybatıdaki merkezi ön mekâna açılmaktadır. Girişi yanlarda sınırlayan ante başları parçalanmış ve tahrip edilmiştir. Mimari açıdan kuzebatıda tanımlanan mezar odasına yakın benzerlik göstermektedir. Tonoz şeklinde tavanı, girişin karşısındaki görkemli mezar nişi ve mimariye ait Korinth başlıklı bezemeler burada da tekrarlanmıştır. Tonoz ayakları dışa doğru kademeli olarak yükselen üç adet düz silme ile bezenmiş korniş üzerine oturmaktadır. Kuzeydoğu, kuzeybatı ve güneydoğu duvarlarına arcosolium mezar nişleri oyulmuştur.

Kuzeydoğu Duvarındaki Mezar: Duvar yüzeyinden içe doğru aynı kayaya oyulmuş arcosoliumlu bir mezar nişi mevcuttur. Niş ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişi tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Basık tip niş keme-

rinin (G: 1.90 m; Y: 0.40 m) kemer alnı dışa doğru kademeli yükselen iki adet düz silme (G: 0.19 m) ile çerçevelenmiştir. Kemer ayakları niş cephesinde aynı kayaya oyulmuş Korinth düzeninde stilize sütun başlıkları ve pilaster kabartmaları (G: 0.13 m) üzerine oturmaktadır. Nişin üst kenarı iç kısımda basık yarım kubbe biçiminde derinleşmektedir (D: 0.83 m). Yüzey ise istridye kabuğu şeklinde işlenmiştir.

Gömü yapılan lahit, niş içerisinde boyuna kesitleri dikdörtgen bir forma sahip olup (G: 0.83 x 2.05 m; D: 0.50 m; K: 0.07 m), nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayaya oyulmuştur. Nişin kuzeydoğu yönündeki ana cephesinde dikdörtgen bir panoda (G: 0.87 x 1.80 m) cenaze ziyafeti sahnesine yer verilmiştir (kabartma Y: 0.14 – 0.15 m). Yüzey aşınmış olup, figürlerin detayları belirsizdir. Bir kline üzerinde uzanmış erkek ve bunun karşısında aynı klinenin kenarına oturmuş kadın motifleri kuzeybatı mezar odasında tanımlanan kompozisyonu tekrarlamaktadır ve pilaster kabartmaları (G: 0.13 m) üzerine oturmaktadır. Gömü niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahide yapılmıştır (G: 0.95 x 1.91 m; D: 0.54 m; K: 0.07 m).

Lahit, nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Nişin geniş kuzeybatı iç yüzeyinde üst kenarı yuvarlatılmış, yan kenarları ortaya doğru genişleyen alt kenarda toplanan ovale yakın dörtgen bir alan içerisinde (G: 0.94 x 0.95 m) yanyana betimlenmiş iki figüre ait büst kabartma işlenmiştir (Kabartma Y: 0.14 – 0.15 m; Resim 18). Figürler büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Mevcut kalıntılar solda bir kadın, sağda ise bir erkek betimini işaret etmektedir. Kadının başı 2/3 sağ profilden olup, saçları ense üzerinde toplanmış ve topuz yapılmıştır. Gövdenin üst kısmı sol omuz ile birlikte hafif geriye doğru burkulmuştur. Sağ kol dirsekten itibaren sağ göğüs altına doğru açı yaparak kıvrılmıştır. Bu figürün yanındaki erkek betiminin detayları tanımlanamamaktadır.

Güneydoğu Duvarındaki Mezar Mezar odasındaki üçüncü arcosoliumlu mezar nişi güneydoğu duvarına işlenmiştir (G: 2.10 m; D: 0.85 m; Resim 11). Niş ana kayanın içine oyulmuştur. Mezar nişi tekneli arcosolium tipinin ana unsurlarını taşımaktadır. Gömü niş içerisindeki boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahide yapılmıştır (G: 0.80 x 2.10 m; D: 0.56 m; K: 0.07 m).

Lahit, nişin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Nişin iç geniş yüzeyinde üst kenarı kemerli bir pano (G: 0.85 x 0.87 m) içerisinde detayları tanımlanamayacak biçimde tahrip edilmiş bir erkek büstü görülmektedir (Kabartma Y: 0.14 – 0.15 m; Resim 19). Figürün başı tamamen kırıktır. Gövde cepheden betimlenmiş olup, omuzları işlenmeştir. Sağ kol manto içinde, el sol göğüs altındadır. Sol kol detayı tanımlanamamaktadır.

Güneybatı Odası: Burada sunulan incelemeye konu mezar yapısının üçüncü mezar odası, merkezi ön mekânın güneybatısında yer almaktadır. Mezar odasının cephesi bu mekâna diğer mezar odaları gibi tüm genişliğiyle açılmaktadır. Ancak girişi yanlarda sınırlayan ante başları parçalanmış ve tahrip edilmiştir. Mimari açıdan kuzebatı ve kuzeydoğu yönlerinde tanımlanan mezar odalarından farklılık göstermektedir. Yukarıda ayrıntılı biçimde tanımlanan söz konusu mezar odalarında görülen heykeltraşiye ait kabartmalar bu mezar odasında yoktur. Tavanın tonoz işçiliği yayvan, basık ve kaba işçiliklidir. Güneydoğu, kuzeybatı ve güneybatı duvarlarına arcosolium mezar nişleri oyulmuştur. Mezar nişlerinin formu ve işçiliği birbiriyle yakın benzerliklere sahiptir. Nişlerin kemer alınları dış bükey profillere sahip silmeler ile çerçevelenmiştir. Gömüler nişlerde bulunan boyuna kesitleri dikdörtgen formlu lahitlere yapılmıştır.

Lahitler diğer mezar odalarında olduğu gibi nişlerin içini tamamen kaplayacak şekilde aynı kayadan oyulmak suretiyle meydana getirilmiştir.

Kayaya Bağlı İki Lahit: Khamosorion Tipi Bunlar dromosun kuzeybatı ucunda, dromos dışında iki yanda ana kaya içerisine oyulmuştur. Eğimli bir arazi söz konusu olduğundan lahit teknelerinin boyutlarına uygun bir yüzey teraslanmıştır. Lahit tekneleri kaya içerisine düzgün bir şekilde oyulmuş dikdörtgen biçimli çukur formundadır. Üst kenarları kapağın oturabilmesi ve kaymaması için çepeçevre hafifçe yükseltilmiştir. Ara Değer-



lendirme Yukarıda ayrıntılı tanımı yapılan mezar yapısı, Besni ve yakın çevresinde tespit edilen kaya mezarlarından tek odalı hipoje tipinin tekneli arcosoliumlu mezarlar grubu için belirlenen karakteristik özelliklere sahiptir. Ancak mimarisi ve bezemeleri Güneydoğu Nekropolünde tanımlanan mezar yapısından farklıdır. Basit rampa şeklinde derinleşen dromosun kapısı bu mezarda merkezi bir ön mekâna açılmaktadır. Kuzeybatı, kuzeydoğu ve güneybatı yönlerinde bulunan üç mezar odası bu mekân çevresinde gelişmektedir. Mezar odalarının her birinde tekneli arcosoliumlu üç mezar nişi yer almaktadır.

Kuzeybatı ve kuzeydoğu mezar odalarının mimarisi, nişlerin yan kenarlarını belirleyen pilasterler üzerindeki Korinth tipi başlıkların taşıdığı kemer alınlarının silmelerinin motifleri, iki mezar odasının da girişinin karşısında ana cephedeki mezar nişinin geniş yüzeyindeki cenaze ziyafeti sahnelerinin işçiliği, diğer nişlerin geniş yüzeylerindeki büstlerin tipolojisi ve kaba işçilikleri aynı üslup özelliklerini taşımaktadır. Bu da değinilen iki mezar odasının çağdaş olduğunu işaret etmektedir.

Güneybatı mezar odasındaki arcosolium nişlerinin kemer alınlarına ait silmelerin profilleri ve diğer mezar odaları ile karşılaştırıldığında heykeltraşiye ait kabartmalara yer verilmemiş olması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla diğer iki odadan sonra mezar yapısına ilave edilmiş bir mezar odası olabileceği fikrini vermektedir.

Khamosorion tipi iki mezar da dromosun dışında bulunmaktadır. Bu mezarların incelemeye konu mezar yapısı ile doğrudan bağlantılıdır. Ancak mezar yapısının sahibi aile ile ikinci dereceden yakınlık bağına sahip olduğu kanaati uyandırmaktadır. Kuzeybatı ve Kuzeydoğu mezar odalarında tanımlanan cenaze ziyafeti sahneleri mezar yapısının somut biçimde tarihlendirilmelerine yardımcı olmaktadır. Arkeoloji literatüründen bilinen çok sayıda cenaze ziyafeti sahnesi incelendiğinde Hellenistik dönemden itibaren bu kompozisyonun işlendiği görülmektedir.

Yukarı Söğütlü'de tanımlanan uzanmış erkek oturan kadın motifi Hellen dünyası için karakteristiktir. Ancak sonraki dönemlerde de sevilmiş ve yaygın biçimde uygulanmıştır. M.Ö. 2. yüzyıl kabartmalarında kadın kline üzerine oturmaktadır. Bu figürler tamamen veya kısmen cepheden gözükmektedir. Roma İmparatorluk dönemine kadar varlığını koruyan motifte bu dönemden itibaren yerel işçiliğe bağlı ikonografik ve tipolojik bazı değişiklikler yapılmıştır. Roma İmparatorluk döneminden itibaren kadın sağ profilden betimlenmiştir. Yukarı Söğütlü'de incelenen her iki sahnede kadınların genel vücut kompozisyonu sağ cepheden, gövdenin üst kısmı 2/3 sağ profilden işlenmiştir. Bu kabartmaları Hellenistik dönem sahneleri ile karşılaştıracak olursak, betimlerin çok kaba işçilikli olduklarını belirtmek gerekir. Figürler doğa ve insan kaynaklı tahribattan dolayı ikonografik açıdan değerlendirilememektedir. Kadınların giysi detaylarına ait çok az kalıntı bunların himationlu olduklarını işaret etmektedir. Omuzları üzerinde ise manto taşıdıkları tespit edilmiştir. Kuzeybatı mezar odasında tanımlanan cenaze ziyafeti sahnesinden ayrı olarak mezar nişinin dar yüzeylerinde başka kabartmalara da yer verilmiştir. Bunlardan biri mezar sahibi erkeğin diğeri ise karısının portre büstü olmalıdır. Cenaze ziyafeti sahnesini farklı bölgelerden benzer betimler ile karşılaştırdığımızda bunların M.Ö. 1 – M.S. 1. yüzyıl etkili üslup özelliklerine sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.

Heykeltraşiye ait herhangi bir kalıntıya yer verilmeyen Güneybatı Mezar Odası ise muhtemelen Kuzeybatı ve Kuzeydoğu mezar odalarından sonraki bir tarihte yapılmıştır. (1)

(1) Zeyrek, Turgut H. "Yukarı Söğütlü Nekropollerinden Kaya Mezarları" Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6 (2): 194-221 (2007)

Yukarı Türbe (Şirvanlı İsmail) Türbesi-Amasya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99,
(2) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 184,
(3) Amasya Valiliği. a.g.e., s. 81

Yumar, Âbit (F)

Milli Ktp./Tasnif No: 1945 AD 2049

Mezar Taşları, Nebioğlu Yayınevi [Dağ.], 1945, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yumruk Baba Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 612

Yumuşçı

a. Melek.(1)

b. Haberci.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yunus Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 28

Yunus Dede Türbesi-İstanbul

(1) DİA, Cilt. 13 s. 311

Yunus Emre Türbesi-Manisa

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99

Yunus Emre Türbesi-Karaman

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 226,
(2) DİA, Cilt. 43 s. 600,
(3) Karaman Valiliği. a.g.e. s. 265,
(4) Topal, Cengiz, a.g.e. s. 43

Yunus Emre Türbesi-Sandıklı

(1) Karakuş, Ali Osman. a.g.e. s. 53

Yunus Kaptan Türbesi-Enez

(1) Eyice, Semavi. "Enez'de Yunus Kaptan Türbesi Ve Has Yunus Bey'in Mezarı Hakkında Bir Araştırma" Eyüp Belediyesi, Eyupsultan Sempozyumu X. s. 354, Eyüp Belediyesi Yay., ().

Yûnus Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in onuncu sûresi.(...)

Sûrenin muhtevasını dört bölüm halinde incelemek mümkündür.

Birinci bölümün (âyet 1-33) başında, bunların hikmet dolu bir kitabın âyetleri olduğu belirtilmekte ve içlerinden birinin Allah'ın elçisi sıfatıyla görevlendirilmesinin müşrikler tarafından şaşkınlıkla karşılanıp "apaçık bir sihirbaz" diye nitelendirilmesinin yadırganacak bir durum olduğuna dikkat çekilmektedir. Müşriklerin bu tür şaşkınlığından Yûnus sûresinden önce nâzil olan Sâd (38/4) ve Kāf (50/2) sûrelerinde de söz edilmiş, ayrıca Hz. Nûh ile Hûd'un muhataplarına da nisbet edilmiştir (el-A'râf 7/63, 69). Ardından sûrede tabiatın kuruluşuna ve işleyişine dair örnekler verilmekte, insan türünün uçsuz bucaksız kâinat içindeki konumuna vurgu yapılmakta, iman edip amel-i sâlih işleyenlerle inkârcıların dünyadaki davranışlarına ve âhiretteki durumlarına dair tasvirler yapılmaktadır. Bu arada 15-17. âyetlerde, bir gün Allah'ın huzuruna çıkacağına inanmayan kimselerin Hz. Peygamber'den kendilerine okuduğu Kur'an'dan başka bir Kur'an getirmesini ya da mevcut Kur'an'ı değiştirmesini istedikleri belirtilmekte ve Resûlullah'a buna şöyle cevap vermesi emredilmektedir: "Kur'an'ı değiştirmem asla mümkün değildir; ben sadece bana vahyedilene uyarım. Eğer Allah dileseydi Kur'an'ı size okumazdım ... Biliyorsunuz ki nübüvvetimden önce de bir ömür sayılacak kadar uzun bir süre sizinle beraber yaşadım, dolayısıyla beni tanımış olmalısınız. Niçin aklınızı kullanmıyor ve gerçeği benimsemiyorsunuz?"

Sûrenin **ikinci bölümü** şirkin eleştirisiyle başlamakta, Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olup önceki vahiyleri tasdik ettiği belirtilmekte, buna inanmayanlara yalnız bir sûre kadar benzeri bir metin ortaya koymaları hususunda meydan okunmaktadır. Daha sonra Resûl-i Ekrem'e hitap edilerek bütün gayretlerine rağmen sağırlara ses duyuramayacağı ve körlere yol gösteremeyeceği bildirilmekte, bununla beraber Allah'ın hiç kimseye zulmetmediği, her inkârcının kendi âkıbetini kendisinin hazırladığı beyan edilmektedir. Ardından inkârcıların umursamazlıkları yüzünden ebedî âlemde karşılaşacakları azap hakkında açıklamalar yapılmakta, bu arada Kur'an'ın Allah'tan gelen etkili bir öğüt, mânevî hastalıklar için bir şifa, inananlar için bir hidayet ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanmakta, müminlerin dünyada biriktirecekleri servetle değil ondan daha değerli olan Allah'ın lutuf ve rahmetiyle sevinmelerinin gerektiği ifade edilmektedir (âyet 57-58). "İman edip kötülüklerden sakınanlar" diye tanımlanan Allah dostlarına dünya ve âhiret için müjdeler



verilmekte, Allah'ın ortaklarının veya çocuğunun bulunmadığı tekrar belirtilmekte, buna inanmayanlara âhirette şiddetli azabın uygulanacağı bildirilmektedir (âyet 62-69).

Sûrenin **üçüncü bölüm**ünde hak-bâtıl mücadelesi bağlamında geçmiş peygamberlerden örnekler verilmektedir. Kavmi içinde 950 yıl yaşayıp onları hak dine davet eden Hz. Nûh'un mücadelesine kısaca değinildikten sonra (âyet 71-73) Hz. Mûsâ ve Hârûn ile Firavun ve taraftarları arasındaki mücadele anlatılmakta, denizde boğulmak üzere iken, İsrâiloğulları'nın inandığı Tanrı'dan başka tanrı olmadığına iman ettiğini söyleyen Firavun'un bu imanının kabul edilmeyeceği bildirilmektedir (âyet 71-93; Mâtürîdî, VII, 104-106; DİA, XIII, 120-121).

Dördüncü bölümde (âyet 94-109), Kur'an tebliğinden haberdar olan insana hitap edilerek eğer tereddüt içinde bulunuyorsa önceki vahiyleri bilen dürüst kimselere sorması, böylece Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu anlaması tavsiye edilmekte (Taberî, XI, 218-219; Mâtürîdî, VII, 108-110; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, VIII, 244), ısrar ve inatları yüzünden Allah'ın gazabına uğrayanların -bütün mûcizelere şahit olsalar bile- iman etmeyecekleri belirtilmektedir. Ardından "Helâke mâruz kalan geçmiş ümmetler keşke iman etselerdi de bundan faydalansalardı!" temennisinden sonra iman eden Yûnus kavminin bu konuda bir istisna teşkil ettiği kaydedilmektedir. Allah'ın dilemesi halinde yeryüzündeki bütün insanların iman edeceği beyan edilerek insanların imanla küfür arasında serbest bırakıldıklarına vurgu yapılmakta; Hz. Peygamber'e insanları imana zorlayamayacağı bildirilmektedir. Resûlullah'ın şahsına yönelik bir hitap şeklinde tek Allah'tan başka hiçbir varlığa tapınmama prensibi tekrarlanmakta, esasen Cenâb-ı Hakk'ın kişiye zarar vermeyi veya fayda sağlamayı murat etmesi durumunda buna kimsenin engel olamayacağı belirtilmektedir.

Sûre Resûl-i Ekrem'e, bütün insanlara hitap ederek rablerinden kendilerine hak dini tebliğ eden Kur'an'ın geldiğini, onu kabul edenin kendi lehine, kabul etmeyenin ise kendi aleyhine davranmış olacağını ve kendisinin insanların hidayetinden sorumlu tutulmayacağını söylemesi emredildikten sonra şu âyetle sona ermektedir: "Sen kendine vahyedilen ilâhî tebliğin gereğini yerine getir ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret. Şüphe yok ki Allah hüküm verenlerin en hayırlısıdır".(...)[1]

(1) DİA; [YÛNUS SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 43; sayfa: 611

Yusuf-i Kudsi

Ten karanlığının zindanlarında hapsedilen insani ruhtur.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Yusuf Baba Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Yusuf Baba Türbesi-Türkmenistan

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 8

Yusuf Baba Türbesi-Elazığ-Baskil

(1) Kıyak, Abdülkadir. a.g.e. s. 177

Yusuf Baba Türbesi-Makedonya

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 612

Yusuf Bahri Efendi Türbesi-Çorum

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 239

Yusuf Bin Kuthayir Türbesi-Nahçıvan

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 3 s. 268

Yusuf Bin Yakup Türbesi-Afyon-Çay

(1) Kaya, Aslı. a.g.e. s. 101

Yusuf Çelebi Türbesi-Makedonya

(1) Kılıcı, Ali. a.g.e. s. 139

Yusuf Dede Türbesi-Ankara

(1) Erdoğan, Abdülkerim.5 a.g.e. s. 97,
(2) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 103

Yusuf Dede Türbesi-İzmir

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 279

Yusuf Efendi Tübesi-Kosova-Prizren

(1) Vırmiça, Raif. a.g.e. s. 343,
(2) Engin, Refik. a.g.e. s. 514

Yusuf Efendi Tübesi-Konya-Seydişehir

(1) Danışık, Şerife. a.g.e. s. 39

Yusuf El-Hemedani Türbesi-Türkmenistan

(1) DİA, Cilt. 29, s. 224

Yusuf Hakiki Baba Türbesi-Aksaray

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 247

Yusuf Halveti Türbesi-Şirvan

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 248

Yusuf Harputi Türbesi-Bingöl

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 249

Yusuf Hemedani Türbesi-Diyarbakır

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99

Yusuf Kamil Paşa Türbesi-İstanbul

(1) DİA, Cilt. 24 s. 284

Yusuf Paşa Türbesi-Edirne

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99

Yusuf Paşa Türbesi-Bosna Hersek

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 155

Yusuf Sinan Türbesi-Edremit

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99

Yûsuf Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in on ikinci sûresi.(...)

Yûsuf sûresinin başında muhtevasının apaçık Kur'an'ın âyetlerinden olduğu vurgulanır ve ilk muhataplarınca anlaşılabilmesi için Arap diliyle indirildiği bildirilir. 3. âyette Hz. Peygamber'e hitap edilerek kendisine daha önce bilmediği "ahsen-i kasas"ın anlatılacağı ifade edilir. Müfessirler bu terkibe "geçmiş zamanlarda vuku bulmuş en güzel olaylar bütünü" veya "geçmişte cereyan etmiş bir olayın en güzel şekilde anlatılması" mânasını vermiş, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ahsen-i kasası "en doğru kıssa" diye yorumlamıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 269). Şehâbeddin el-Âlûsî, Yûsuf kıssasının en güzel oluşunu şöyle açıklar: Kıssa haset edenle edilen, efendi ile köle, şahitle hakkında şehâdet edilen, âşıkla mâşuk, hapiste kalanla serbest bırakılan, bollukla kıtlık, günahla bağışlanma, ayrılıkla vuslat, hastalıkla sıhhat, zilletle izzet gibi zıtlıklar içermekte ve hasedin mahrumiyet doğurduğu, sabrın kurtuluşun anahtarı olduğu, aklın duygulara galip gelmesinin hayatın düzenini sağladığı bildirilmektedir (Rûhu'l-meʿânî, XII, 507).

Yûsuf rüyasında on bir yıldızla güneşin ve ayın kendisine secde ettiğini görür ve bunu babası Yaʻkûb'a anlatır. Yaʻkûb ona, şeytanın tahrikiyle kendisine kötülük yapabileceklerini belirttiği kardeşlerine bu rüyayı söylememesini tembih eder; Cenâb-ı Hakk'ın kendisini seçkin bir konuma getirip rüyaları tabir etme bilgisini öğreteceğini, daha önce ataları İbrâhim ve İshak'a lutfettiği nimetleri ona ve Yaʻkûb soyuna da lutfedeceğini müjdeler. Öte yandan Yûsuf'un üvey kardeşleri, babalarının Yûsuf'a aşırı düşkünlüğünden duydukları rahatsızlığı dile getirerek onu öldürmeyi veya uzak bir yere götürüp bırakmayı müzakere ederken içlerinden birinin teklifiyle Yûsuf'u bir kuyuya atmaya karar verirler. Daha sonra babalarının yanına gelerek kırda beraber gezinip eğlenmeleri için Yûsuf'u kendileriyle göndermesini isterler. Yaʻkûb, oyuna daldıkları bir sırada Yûsuf'u bir kurdun kapmasından endişe ettiğini söylerse de onlar böyle bir şeyin asla mümkün olamayacağını ifade ederek Yûsuf'u alıp götürürler ve kararlaştırdıkları gibi bir kuyuya atarlar. Akşam ağlayarak babalarının yanına dönerler; Yûsuf'u kurdun yediğini ileri sürüp kanla boyadıkları gömleğini ona gösterirler. Yaʻkûb, oğullarının sözlerine inanmadığı gibi kanlanmış gömlekte herhangi bir yırtık da göremez (Taberî, XII, 213-214) ve sabırla, tevekkülle Allah'a sığındığını belirtir. Diğer taraftan Yûsuf'un atıldığı kuyunun civarından geçen bir kervanın



mola vermesi esnasında su bulmaya giden su taşıyıcısı kovasını kuyuya salınca kovaya tutunan Yûsuf'u yukarı çeker. Taberî'nin rivayetine göre o yörede bekleyen kardeşleri Yûsuf'u kervan mensuplarına az bir bedelle köle olarak satarlar (a.g.e., XII, 221-223, 227).

Kervan mensupları Yûsuf'u Mısır'a götürüp üst konumdaki saray mensuplarından birine (aziz) (bk. Safedî, vr. 214a-b) satarlar. Aziz, hanımına Yûsuf'a iyi bakmasını tembihler ve onu evlât edinebileceklerini söyler. Sûrenin bu âyetinde (âyet 21), Yûsuf'un, kendisine hayat tecrübesi kazandırmak ve gördüğü rüyanın gerçekleşmesine başlangıç teşkil etmek üzere Mısır'a yerleştirildiği beyan edilir (Taberî, XII, 229-230). Yûsuf ergenlik çağına gelince azizin karısı (Züleyha) ondan murat almak ister, zira bir hadiste belirtildiğine göre (Müsned, III, 286; a.e. [Arnaût], XX, 441) Yûsuf çok yakışıklı bir gençti. Daha sonra kadının şiddetli arzusu karşısında -eğer rabbinin kesin uyarısı (burhan) olmasaydı- Yûsuf'un da ona meyledeceği ifade edilir; ancak Allah ihlâslı kullarından olan Yûsuf'u kötü ve çirkin şeylerden kurtardığını belirtir (âyet 24). Taberî burada Yûsuf'a nisbet edilen meyil ve rabbinden gelen burhanla ilgili birçok rivayeti naklettikten sonra bu hususta kesin bir şeyin söylenemeyeceğini vurgular (Câmiʿu'l-beyân, XII, 239-250); Mâtürîdî de benzer bir görüş zikreder (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 290-293). Ardından, Züleyha'nın bu olanlara kocasının vâkıf olması üzerine Yûsuf'u suçladığı, fakat Züleyha'nın yakınlarından birinin hakemliğiyle onun suçluluğunun ortaya çıktığı belirtilir. Bu sırada şehirdeki bazı kadınların Züleyha gibi soylu bir hanımın kendi kölesinden murat alma sevdasına düşmesini kınayınca Züleyha onları evine yemeğe davet edip Yûsuf'u karşılarına çıkarır. Kadınlar gördükleri güzellik karşısında şaşkına dönerler ve sofraya konan meyvelerin yerine bıçakla ellerini keserler; bu güzellikteki birinin beşer değil üstün bir melek olabileceğini söylerler. Züleyha da kendisinin Yûsuf'tan murat almak istediğini ve onun buna karşı çıktığını itiraf eder. Buna rağmen dedikoduları önleyip olayı unutturabilmek için Yûsuf hapse atılır. Hapiste melikin hizmetkârlarından iki kişi ile karşılaşır, onların gördükleri rüyaları dinler; önce kendilerini tek Allah inancına davet eder, ardından da rüyalarını yorumlar ve rüyalar Yûsuf'un söylediği gibi gerçekleşir. Bir süre sonra melik de bir rüya görür. Kendi tabircilerinin bir türlü yorumlayamadığı ve kâbus diye nitelediği bu rüyayı, Yûsuf'un hapisten çıkan ve cezalandırılmayan arkadaşının kendisini hatırlayıp ondan bahsetmesiyle gönderildiği hapishanede Yûsuf yorumlar. Rüyada yedi bolluk yılından sonra gelecek yedi kıtlık yılı için alınacak tedbirler anlatılır. Bunun üzerine melik Yûsuf'u huzuruna getirmelerini emreder. Ancak Yûsuf kendisine yapılan suçlamanın açıklığa kavuşturulmadan hapisten çıkmayacağını belirtir. Melik daha önce Yûsuf'u gören kadınları çağırıp işin aslını sorar; onlar da Yûsuf'un kötü bir davranışını görmediklerini söylerler. Bu sırada Züleyha da kendisinin Yûsuf'tan kâm almak istediğini, onun bir suçunun olmadığını söyler. Bu haber Yûsuf'a ulaşınca Yûsuf'un şu meşhur cümleyi söylediği bildirilir: "Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum, çünkü nefis rabbimin acıyıp koruduklar müstesna alabildiğine kötülüğü emreder. Şüphe yok ki rabbim çok bağışlayan ve çok merhamet edendir" (âyet 53).

Melik Yûsuf'u tanıyıp şahsiyetini takdir ettikten sonra Yûsuf kendisine ülkedeki malî işlerin sorumluluğunu vermesini ister, melik de bunu kabul eder. Melikin rüyasında gördüğü gibi yedi bolluk yılı gelip geçer ve yedi yıl süren kıtlık dönemi başlar. Bu dönemde insanlar Yûsuf'un yanına gelerek erzak talep ederler. Yûsuf'un kardeşleri de aynı amaçla Kenʿan diyarından gelip Yûsuf'un huzuruna çıkarlar. Yûsuf kendilerini tanıdığı halde onlar Yûsuf'u tanıyamazlar. Yûsuf kardeşlerini ağırlar, istedikleri erzağı verir, ikinci gelişlerinde üvey kardeşlerini de (kendi öz kardeşi Bünyâmin) getirmelerini ister, aksi halde kendilerine erzak verilmeyeceğini söyler ve ödedikleri bedeli de yüklerinin içine koydurur. Kardeşleri memleketlerine dönünce durumu babalarına anlatırlar ve erzak bedelinin de iade edildiğini belirtirler. İkinci defa gidecekleri sırada babalarından âdeta zorla izin alıp Bünyâmin'le birlikte Mısır'a varırlar. Huzura çıktıklarında Yûsuf kendini öz kardeşine tanıtır. Kardeşlerinin erzak yüklerini hazırlatır, bu arada melike ait bir su kabının öz kardeşinin yükünün içine yerleştirilmesini emreder. Ardından hareket etmek üzere olan kafile mensupları

hırsızlıkla suçlanır, onlar böyle bir şeyin mümkün olamayacağını, aksi takdirde yükünde su kabı bulunan kişinin ceza olarak köle sayılacağını söylerler. Aslında Mısır kanunlarında böyle bir ceza yoktur ve Yûsuf'un öz kardeşini yanında bırakabilmek için başvurduğu bu taktik Cenâb-ı Hakk'ın böyle murat etmesiyle gerçekleşmiştir. Arama sonunda su kabı Bünyâmin'in yükünde bulununca çaresiz kalan kardeşlerin en büyüğü -daha önce Yûsuf'un öldürülmeyip kuyuya atılmasını teklif eden Rûbîl (Ruben; Taberî, XIII, 46)- diğerlerine Yûsuf'a yapmış oldukları muameleyi hatırlatır ve babasının izni yahut Allah'ın bir hükmü olmadıkça Mısır'dan ayrılmayacağını bildirir. Diğer kardeşler ise gidip durumu babalarına anlatırlar. Ya'kūb, Bünyâmin'in hırsızlık yapmayacağını bildiğinden oğullarının daha önce yaptıkları gibi bunun da onların bir oyunu olabileceğini düşünür. Kendisinden alınan evlâtlarını Cenâb-ı Hakk'ın geri göndereceği yolundaki ümidini tekrarlar ve sabırla bekleyeceğini söyler. Bu arada derin üzüntüsünden dolayı gözlerine ak düşer. Oğullarına da Mısır'a dönüp Yûsuf ile kardeşini aramalarını ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmemelerini tavsiye eder. Kardeşler Mısır'a varınca tekrar Yûsuf'un huzuruna çıkar ve yiyecek sıkıntısı çektiklerini belirterek ondan yardım isterler. Bu defa Yûsuf, cahilliklerinden dolayı Yûsuf ile öz kardeşine yaptıkları muameleyi hatırlayıp hatırlamadıklarını sorar; nihayet onlar da Yûsuf'u tanırlar. Yûsuf'un kardeşleri Allah'ın onu kendilerinden üstün kıldığını kabul ederler; Yûsuf ise kendilerine herhangi bir sitemde bulunmayacağını ve Allah'tan bağışlanmalarını dileyeceğini bildirir. Kardeşlerinden ülkelerine dönüp anne ve babalarını Mısır'a getirmelerini, gömleğini babalarının yüzüne sürdüklerinde onun gözlerinin tekrar göreceğini söyler. Sonunda bütün aile Mısır'a gelir. Yûsuf annesini ve babasını tahtına oturtur; onlar da Yûsuf'a tâzimde bulunur (a.g.e., XIII, 89-90; Mâtürîdî, VII, 363); böylece Yûsuf'un rüyası gerçekleşmiş olur. Kıssa Yûsuf'un şu duasıyla sona erer: "Rabbim! Gerçekten sen bana nüfuz ve iktidardan büyük bir pay lutfettin, olayların varacağı sonucu önceden keşfetme ilmini öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan Allahım! Dünyada da âhirette de beni koruyup destekleyen sensin. Canımı, bütün varlığıyla kendini sana adamış biri olarak al ve beni sâlih kullarının arasına koy!" (âyet 101).

Sûrenin Resûl-i Ekrem'e hitap eden bundan sonraki kısmında Yûsuf kıssasında anlatılanların vahiy ile gelen gayb haberlerinden olduğu, kıssada geçen hadiselerin hiçbirine şahit olmayan kendisinin onları başka bir yolla bilemeyeceği, bu gerçeğe ve onun bütün çabalarına rağmen insanların çoğunun iman etmediği ifade edilir. Esasen göklerde ve yerde gönlünü ilâhî gerçeklere açanlar için birçok işaretin bulunduğu, buna karşılık inananların ekserisinin Allah'a ortak koştuğu ve O'na iman etmediği belirtilir. İmam Mâtürîdî buradaki ortak koşmanın imanda, ibadette veya ilâhî nimetlere şükretmede olabileceğini kaydeder (Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, VII, 371). Ardından, son peygamberin ve Kur'an'ın hitap ettiği toplulukların tarihte gelip geçmiş kavimlerin âkıbetinden neden ibret almadıkları sorulur ve kendilerinden nefislerinin arzularına uymamaları istenir.

Sûrenin sonunda Hz. Yûsuf ile kardeşlerinin ve önceki peygamberlerle kavimlerinin kıssalarında aklını kullananlar için çeşitli ibretlerin bulunduğu, Kur'an'ın önceki vahiyleri tasdik edip gerekli her şeyi açıklayan, iman eden toplumlar için hidayet ve rahmet kaynağı teşkil ettiği beyan edilir. (…)[1]

(1) DİA; [YÛSUF SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 44; sayfa: 29

Yusufçuk Türbesi-Yunanistan-İskeçe

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 997

Yusufî

Mezar taşlarında sembolik ifade olan yusufî, devlet ve din adamlarının, askeri kurum mensuplarının, sarayda yüksek makam sahibi kişilerin tören kavuğudur, İstanbul'da 17. Yüzyılın ortasından itibaren görülmektedir.[1]

(1) Kutlu, Hüseyin, a.g.e., s. 27

Yusufşah Türbesi-Tokat

(1) Tokat. a.g.e. s. 268



Yuşa Peygamber Türbesi-Gaziantep

(1) Gaziantep. a.g.e.

Yuşa Türbesi-İstanbul

(1) Altan, Asiye. a.g.e.
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 120

Yuyucu

Cenaze yıkayıcı, gassal.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Yüce

a. Her şeyin ve herkesin üstünde olan, en yüksek, ulu, mertebesi üstün olan.[1][2][3]

b. Üstün nitelikleri ile hayranlık uyandıran, ulu.[1]

c. Büyüklüğü ve yüksekliği hayranlık uyandıran.[1]

d. -den uzak, münezzeh, ari.[1]

e. En yüksek yer.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Yücel, Erdem

Milli Ktp./Tasnif No: 1974 SB 177

Amcazade Hüseyin Paşa'nın Mezarı, Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, C.13, Sayı:269, S.6161-6162, 12/1971, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yücel, Erdem

Bilkent Ün. ktp./Tasnif No: 4002

Orta Taş Çağı Mezarlarından Günümüze: Batı'da Ve Türkiye'de Müzenin Öyküsü, Antik ve Dekor, Sayı 11 (1991), İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yücel, Erdem

T.T.K./Tasnif No: AI 9399

Karacaahmet, Türkiye Turing Otomobil Kurumu Belleteni, Y.49, Sayı:328, S.23-26, 1975, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yüğlük Dede Türbesi-Zonguldak

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 321

Yüğrük Şah Türbesi-Sivas

(1) Yasak, İbrahim. a.g.e. s. 60,
(2) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 306

Yüksel, Murat

Bilkent Ün. Ktp./Tasnif No: CN1156.T73Y85 1991

Trabzon'da Türk-İslam Eserleri Ve Kitabeler, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1991, T.C. Trabzon Valiliği Yayınları; No: 3, İstanbul

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yüksel, Murat

Türkiye Diyanet Vakfı İ S A M Ktp./Tasnif No: 726.8/YÜK.T

Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki Tarihi Şahsiyetler ve Mezar Taşları, Trabzon Belediyesi Kültür Yay., S.IX; 134, 1998, Ankara

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Yürüyen Dede Türbesi-Bursa

(1) Alkaya, Hasan Basri. a.g.e. s. 44,
(2) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 209

Yürüyen Dede Türbesi-Ankara

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 102



Zâcir

Müminin kalbinde bulunan Allah'ın vaizidir. O, kalpte atılan ve onu Hakk'a çağıran bir nurdur.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zağnos Paşa Türbesi-Balıkesir

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99,
(2) Kılıcı Ali, Anadolu Türk Mimarisinde Erken Devir (Xıv-Xv) Y. Y Baldaken Türbeler, Vakıflar Gen. Md. Yay. 2007, s. 38,
(3) Akpınarlı, Kerim Kâni. A.g.e., s. 59.

Zahid Yozgadi Şeyh Hacı Ahmed Efendi Türbesi-Yozgat

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 297

Zahit

a. Dinin emirlerini yerine getirip, yasaklarından sakınan, ibadet ve itaatle çok meşgul olan, takva sahibi, kalbinde dünya çıkarlarına ait sevgi barındırmayan, güzel ahlaka zıt şeylerden uzak, manevi nimetler içinde yaşayan kişi.[1]

b. Manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişi.[2]

c. Dini emirlere aşırı titizlik gösteren, dinde daha çok dışa, görünüşe, şekle bağlanan kişi.[3]

d. Dünya menfaatlerinden arınmış ve sıyrılmış din adamı.[3]

(1) Akay, Hasan. a.g.e.
(2) Yavuz, Emrah, a.g.e.
(3) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.

Zahrüddin Ali Türbesi-Konya

(1) Çalışkan, Mustafa. a.g.e.,

Zaimi

Mezar taşlarında sembolik ifade olarak zaimi, 19. Yüzyılda İstanbul'da en çok kullanılan kâtibî kavuk biçimini toplumun bütün katmanlarında görmek mümkündür.[1]

(1) Kutlu, Hüseyin, a.g.e., s. 27

Zâk

Ahirette gözle görmeye işaret eder.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zakir

a. Anan, zikreden kimse.[1][2]

b. Türk musikisinde tekkelerde dini ve tasavvufi eserler, ilahiler okuyan dergâh hanendesi.[1][2]

(1) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zakirzade Abdullah Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Adresler. a.g.e.

Zakkum

a. Meyvesi acı bir cins ağaç, ağu ağacı, öldürücü gıda.(1)

b. Cehennemde biten ve acı meyvesi cehennemliklere yedirilecek olan ölümcül meyve ağacı.(1) Şüphesiz o, öyle bir ağaçtır ki, çılgın ateşin dibinden bitip çıkacaktır, tomurcukları şeytanların başları gibidir.(2)

(1) Akay, Hasan. a.g.e.

(2) Erdoğan, Hüseyin s. a.g.e., s. 338

Zakkum ağacı

Kur'an'a göre bir cehennem ağacı.

Sözlükte "bir yiyeceği lokma haline getirip yutmak" anlamındaki zakm kökünden türeyen zakkūm Câhiliye döneminden itibaren bilinen, hurma ile kaymağın karışımından oluşan bir yemeğin, ayrıca Türkçe'de de kullanılan bir ağacın adıdır. Kelime Türkçe'de olumsuz anlamda *zıkkım* şeklini almıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de zakkumun cehennemde kâfir ve müşriklerin yiyeceği olduğunu bildiren âyetlerin nüzûlünden sonra kelime bu mânanın yanı sıra öldürücü etki yapan bütün yiyecekler ve tâun hastalığı için de kullanılmıştır (Lisânü'l-'Arab, "zḳm" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 325-326).

Âhirette inananlara verilecek nimetler dünyadaki isimleriyle anıldığı gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/25; Sâd 38/51; er-Rahmân 55/11-12, 52, 68; el-Vâkıa 56/20-22) inanmayanlara uygulanacak azap ve yedirilecek şeyler de dünya hayatında sevilmeyen şeylerin isimleri ve nitelikleriyle zikredilmiştir (meselâ bk. el-Hac 22/19-21; ed-Duhân 44/43-46; el-Hâkka 69/35-37).

Aslında zakkum makbul bir yemeğin adı iken kötülerin cezalandırılacağı cehennem hayatında zakkum ağacı onların gıdasını belirten bir kavrama dönüştürülmüştür. Kur'an'da zakkum ismi üç yerde zikredilmekte, bir yerde geçen "lânetlenmiş ağac"ın da (el-İsrâ 17/60) zakkum ağacı olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, "Tefsîr", 17/9; İbn Kesîr, IV, 324).

Bu ağacın meyvelerinin âhirette günahkârların gıdasını teşkil edeceği, günahkârların bunu yedikten sonra karınlarında erimiş madenin yahut kaynar suyun kaynaması gibi ıstırap çekecekleri (ed-Duhân 44/43-46), yoldan sapmış ve gerçekleri yalan saymış kimselerin zakkum ağacından yiyecekleri, karınlarını onunla dolduracakları, ardından suya kanmayan develerin su içişi gibi kaynar sular içecekleri (el-Vâkıa 56/51-55) belirtilir. Böylece ihlâs sahibi müminlerin cennette ağırlanmasının mı yoksa cehennemin öldürücü zakkum ağacının meyvesinden yemenin mi daha iyi olacağı sorulup kâfir ve müşriklerin bu hususta düşünmesi istenir.

Zakkum ağacının zalimler için bir imtihan aracı yapıldığını belirten başka âyetlerde bu ağacın yakıcı ateşin ortasında veya cehennemin derinliklerinde gelişip büyüdüğü, meyve yahut tomurcuklarının şeytanların başlarına benzediği, zalimlerin onu yemeye ve onunla karınlarını doldurmaya mahkûm edildiği, ardından kaynar su karıştırılmış bir sıvı içecekleri ifade edilmektedir (es-Sâffât 37/62-67).

Zakkumun lânetli nitelemesiyle anılması, ondan yiyecek cehennemliklerin lânet edilmeye müstahak olmaları veya Araplar'ın hoşlanmadıkları yiyeceklere "mel'un" demeleri sebebiyledir. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey iman edenler! Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak müslüman olarak can verin. Zakkum ağacından yeryüzüne bir damla düşürülse dünya halkı acılara gömülürdü; ondan başka yiyeceği olmayanların halini düşünün!" (Müsned, I, 301, 338; İbn Mâce, "Zühd", 38).(1)

(1) DİA; ZAKKUM - Mustafa Öz, cilt: 44, sayfa: 108

Zal Mahmud Paşa Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99,

(2) Pur, Doğan. a.g.e. s. 19,

(3) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 571,

(4) Saatçı, Suphi. a.g.e. s. 155,

(5) Kollektif2. 1993. a.g.e. Cilt 7, s. 543

Zal Tekkesi Türbeleri-Arnavutluk

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 49

Zâriyât Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in elli birinci sûresi.(...)

Zâriyât sûresi İslâm akaidinin üç temel esasını teşkil eden *Allah'ın birliği, âhiret hayatı ve risâlet konularını* içerir. Bu muhtevayı iki bölüm halinde özetlemek mümkündür.

Birinci bölüm *âhiretin vukuu hakkındadır* ve toz haline getirip aşılayan, bir yerden başka bir yere savuran rüzgâra, yoğunlaşıp yağmur yükünü taşıyan bulutlara, denizde süzülüp giden gemilere, tabiatın işleyişini (yahut Allah'ın nimetlerini) düzenleyenlere yeminle başlar; yeminin konusu da ceza ve mükâfat gününün mutlaka vuku bulacağı gerçeğidir. Sûrenin ilk dört âyetini teşkil eden "zâriyât, hâmilât, câriyât, mukassimât" kelimeleri âlimlerin çoğu tarafından rüzgârlar, bulutlar, gemiler, melekler (yahut nimetler) diye yorumlanmışsa da (Taberî, XXVI, 239-242; Mâtürîdî, XIV, 125-126) "zâriyât"tan sonra gelen kelimeleri "rüzgârın tesirleri" mânasında veya pozitif ilim alanına giren başka etkenlerle de açıklamak mümkündür (Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, XXVII, 5-7; Elmalılı, VI, 4527). İmam Mâtürîdî, burada üzerine yemin edilen nesne ve olayların bir taraftan Cenâb-ı Hakk'ın birliğini, kudret ve azametini kanıtlarken diğer taraftan tabiata hâkim olan düzenin insan türünün dünyada üreyip yaşamasını sağlamaya işaret ettiğine dikkat çekmiş ve söz konusu hususların ifadeyi pekiştiren yeminin vasıtaları kabul edilebileceğini öne sürmüştür. Bu tür âyetlerde yeminin tabiata ait nesne ve olaylara değil onları yaratana yönelik olduğunu söylemek de mümkündür (Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, XIV, 126-129). Daha sonra inkârcılara hitap edilerek vahiy ürünü olan Kur'an'ın haber verdiği âhiret ve Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunda tutarsızlık içinde bulundukları belirtilir. İnkârcıların alay etmek amacıyla ceza gününün ne zaman vuku bulacağına dair sorularına "ateşe atılacakları gün" diye cevap verilir. Öte yandan Allah'a karşı gelmekten sakınanların cennetlerde ve pınar başlarında bulunacakları bildirilir, ardından da sakınanların dünyadaki nitelikleri şöyle sıralanır: Daima iyi ve faydalı işler yapanlar, teheccüd namazı kılanlar, tövbe edenler, mallarında hem dilenen hem de durumunu açığa vuramayan yoksulların haklarının olduğunu kabul edenler. Daha sonra zihnini ve gönlünü ilâhî gerçeklere açanlar için hem tabiatta hem de insanın kendi varlığında gerçeğe ulaştıracak işaretlerin bulunduğu belirtilir. Yine yeminle pekiştirilen bir ifade ile Kur'an'ın, nübüvvet ve âhiret gibi bütün iman konularının -tıpkı insanın konuşma yeteneğinin varlığı gibi- gerçek olduğu bildirilir. Ardından önceki peygamberlerin muhataplarından inkâr yoluna sapanların feci âkıbetlerine değinilir: Lût kavmini helâk etmek için gönderilen meleklerin onları çamurdan taşlarla, Mûsâ ile mücadele eden Firavun ve taraftarlarının denizde boğulmakla, Hûd'un kavmi Âd'ın kasıp kavuran rüzgârla, Sâlih'in kavmi Semûd'un yıldırımla ve Nûh kavminin suda boğulmakla helâk edilişi anlatılır (âyet: 1-46).

Sûrenin **ikinci bölüm**ünde gökyüzünün ilâhî kudretle inşa edildiği, yeryüzünün insan hayatına elverişli biçimde döşenip düzenlendiği, öğüt ve ibret almak için her şeyin çift (karşıt) yaratıldığı ifade edilir; kendisinden başka hiçbir tanrının bulunmadığı tek Allah'a sığınmanın gerekliliği ve Hz. Muhammed'in O'nun tarafından gönderildiği belirtilir. Daha önce de ilâhî emirleri tebliğ eden resullere inkârcıların aynı şekilde karşı çıktıkları, onlara büyücü veya mecnun dedikleri beyan edildikten sonra şöyle buyurulur: "Ey resul! İnkârcıların sana karşı direnip iman etmemesine önem verme, zira bu konuda kınanacak değilsin. Sen öğütlerine devam et, zira öğüt gönlü ilâhî gerçeklere açık olanlara fayda verir" (âyet: 54-55).

Zâriyât sûresinin **son âyet**lerinde Cenâb-ı Hak bütün cinleri ve insanları yalnız kendisine ibadet etmeleri için yarattığını, onlardan rızık talep etmediğini, bütün canlıların ihtiyaçlarını kendisinin karşıladığını bildirir. Müfessirler, 56. âyette geçen ibadet (kulluk) kavramını kulların Allah'ı tanıyıp bilmesi ve O'na şer'î mânada ibadet etmesi biçiminde yorumlamışlardır. Allah'ın cinlerden ve insanlardan rızık talep etmediği yolundaki beyanı da kendisi için değil kulları için rızık talep etmediği şeklinde anlaşılmıştır (Mâtürîdî, XIV, 156-159; Elmalılı, VI, 4546). Sûrenin sonunda küfür, inkâr ve zulüm yolunu tercih edenlerin daha öncekiler gibi *dünyada da âhirette de gerekli karşılığı bulacakları* bildirilir (âyet: 57-60).(...)[1]

(1) DİA; [ZÂRİYÂT SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 44; sayfa: 138



Zartayı Çekmek

Ölmek.[1][2][3]

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zaruret Kefeni

Erkek ve kadınlar için zaruret olan kefen, zaruret yahut acizlik durumlarında bulunan miktardır. Mükelleflerden kefen farzını düşürecek miktar kefenin asgari miktarıdır. En azı bedeni baştan aşağı örtecek kadar olanıdır.[1]

(1) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 3, s. 32

Zaruri Ölüm

Her canlının tadacağı doğal ölümdür. Bir tükeniş veya yok oluş değil, ruhun beden kafesinden kurtulması, maddi âlemden ayrılıp manevi âleme geçişi, insanla Allah arasındaki perdelerin kalkmasıdır.[1]

(1) Kaya, Bayram Ali. a.g.e., s. 328

Zat-ı Ali Türbesi-Diyarbakır-Eğil

(1) Demir, Mehmet Latif. a.g.e.S. 115

Zaviye-Nişin

a. Tekkede (zaviyede) kalan dervişlere verilen ad.[1][2]

b. Zaviyeye çekilen derviş.[2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zaviye

a. Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde genellikle yerleşim merkezleri dışındaki yollar üzerinde, derbentlerde kurulan ve dini-tasavvufi inanç ve fikirleri yaymak, bölgenin güvenlik ve asayişini sağlamak, gelip geçenleri barındırmak, yedirip içirmek gibi işleri üstlenen, Anadolu'nun Türkleşmesinde büyük rol oynamış olan dini ve sosyal kurum.[1]

b. İnsanın ibadet etmek üzere çekildiği tenha yer.[1]

c. Küçük tekke.[2][3][4][5]

d. Sofinin çile için çekildiği yer.[2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Akay, Hasan. a.g.e.
(4) Pala, İskender. a.g.e.,
(5) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Zaviye Sultan Türbesi-Karaman

(1) Karaman Valiliği. a.g.e. s. 266

Zebani

İnsanları cehenneme sevkeden ve cehennemi yöneten meleklere verilen ad.

Sözlükte "itip kakmak, şiddetle sürüklemek" anlamındaki zebn kökünden türeyen zebânînin çoğulu zebâniyedir. Bazı âlimler zebâniyeyi tekili bulunmayan çoğul kelimelerden kabul etmekle birlikte kelimenin zebâniden başka zâbin, zibnî ve zibniye lafızlarının çoğulu olduğunu söyleyen dilciler de vardır. Cehennemliklere şiddetle muamele ettikleri veya ellerinin yanı sıra ayaklarını da kullanabildikleri için zebânilere bu adın verildiği genellikle kabul edilir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi', XX, 126).

Zebâniye kelimesi **Kur'ân-ı Kerîm'de** bir yerde geçer ve bununla cehennemdeki azap melekleri kastedilir (el-Alak 96/18).

Alak sûresinde belirtildiğine göre Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem'in namaz kılmasını engellemeye çalışan kişiyi bundan vazgeçmediği takdirde yalancı ve günahkâr alnından yakalayıp cehenneme atacak, bu kişi taraftarlarını imdadına çağırırsa Allah da zebânileri çağıracaktır (96/9-18).

Hz. Peygamber'in namaz kılmasını engellemek isteyen kişinin Ebû Cehil olduğu kaynaklarda belirtilir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Resûlullah Kâbe'de namaz kılarken Ebû Cehil yanına yaklaşıp, "Ben seni burada namaz kılmaktan menetmemiş miydim?" diye tehditte bulunmuş, Peygamber de ona sert bir şekilde karşılık vermiş, Ebû Cehil, "Neye güvenerek böyle davranıyorsun, ben bu va-

dide taraftarları en kalabalık olan kişiyim" deyince (Müsned, I, 256) yukarıdaki âyet nâzil olmuştur. Yine İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem, "Eğer Ebû Cehil cüret ederek namaz kılmamı engellemeye kalkışsaydı onu azap melekleri hemen yakalardı" buyurmuştur (Müsned, I, 329; Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 96/4; Taberî, XXX, 164-165). Sahâbîler de zebâniye kelimesine "azap melekleri" anlamı vermiştir (İbn Receb, s. 117).

Kur'an'da cehennemliklere dair beyanlardan anlaşıldığına göre cehennemde zebânilerin başında Mâlik adlı bir melek vardır. Azaptan kurtulmak isteyen cehennem halkı bu meleğe hitap ederek, "Ne olur, Allah bizim hayatımıza son versin!" diyecek, o da, "Hayır! Siz hep burada kalacaksınız" cevabını verecektir (ez-Zuhruf 43/77). Cehennemde bulunan zebâni sayısının on dokuz olduğu yine Kur'an'da zikredilir (el-Müddessir 74/30). Sûrenin 31. âyetinde cehennem bekçilerinin yalnızca meleklerden oluştuğu ve on dokuz sayısının inkârcılar için bir imtihan sebebi kılındığı belirtildikten sonra Allah kendi ordularının sayısını sadece kendisinin bildiğini haber verir ki bundan on dokuz meleğin cehennemde bekçilik yaptığı sonucu çıkarılabilir; âlimler de on dokuz meleğin azap meleklerinin yöneticileri olduğu görüşündedir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teźkire, I,133-137; Süyûtî, el-habâ'ik, s. 66).

Rivayete göre bu âyet nâzil olunca Ebû Cehil ile taraftarları, on dokuz meleği azımsayıp bunların cehenneme girecek çok sayıda insanla baş edemeyeceğini idDİA etmişlerdir (Şevkânî, V, 329-330). Kur'an'da ayrıca zebânilerin son derece iri yapılı, güçlü ve şiddetli olduğu, inkârcılara karşı çok sert davrandığı haber verilir (et-Tahrîm 66/6). Bu melekler Allah'ın gazabına uğrayanları cezalandırmak için yaratıldığından bütün sözlerinde ve fiillerinde şiddet vardır (a.g.e., V, 253-254).

Yine Kur'an'da zebânilerden "hazene" (muhafızlar) diye söz edilir. Cehennem tasvirine ilişkin âyetlerde bildirildiğine göre günahkârlar gruplar halinde cehenneme sevkedilip kapıları açılınca muhafızlar kendilerine, "Size, Allah'ın âyetlerini okuyan ve bugünle karşılaşacağınızı haber veren peygamberler gelmedi mi?" diye soracak, onlar, "Evet geldi, fakat biz onları yalanladık" cevabını verince zebâniler, "Öyleyse girin cehennemin kapılarından" diyerek onları cehenneme atacaklar, azaplarının hafifletilmesi talebini de reddedeceklerdir (ez-Zümer 39/71-72; el-Mü'min 40/49-50; el-Mülk 67/7-9; Ali M. M. es-Sallâbî, s. 165-167).

Çeşitli hadis rivayetlerinde de cehennem muhafızlarına dair bilgiler vardır. Hz. Peygamber Mâlik'i isrâ ve mi'rac esnasında, ayrıca rüyasında görmüş ve onun cehennemi tutuşturan melek olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-halḳ", 7; "Enbiyâ'", 24; "Cenâ'iz", 93).

Sonraki kaynaklarda Resûl-i Ekrem'e nisbet edilen rivayetlerde zebâniler için bazı tasvirler yer alır: Zebâniler gözleri yıldırım gibi ışık saçan, ağızları dikenli varlıklardır. Kulların hesaba çekilmesinin ardından yetmiş bin zebâni yetmiş bin dizgininden tuttuğu cehennemi getirir ve kapılarında cehennemlikleri bekler (Münzirî, IV, 232, 241; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teźkire, I, 133-138; Süyûtî, el-habâ'ik, s. 66-68; el-Büdûrü's-sâfire, s. 406-407; Şevkânî, V, 331).

Cehennemlikleri perçemlerinden tutup yüzükoyun cehenneme sürükler ve orada kendilerine azap uygular. Sözü edilen kaynaklarda çeşitli azap şekillerine de temas edilir (İbn Ebü'd-Dünyâ, s. 33-53, 68-87, 115; Subhi Salih, s. 81; Ali M. M. es-Sallâbî, s. 172).

Zebâniler hakkındaki tasvirlerin bir kısmı Kur'an'daki cehennem tasvirlerinin bir yorumu niteliğindedir. Bu konuda hadis diye nakledilen rivayetleri de âlimlerce yapılan yorumlar olarak kabul etmek gerekir.(1)

(1) DİA; ZEBÂNİ - Yusuf Şevki Yavuz, cilt: 44, sayfa: 164

Zebani

a. Cehennemde bekçi olduğuna inanılan, eli topuzlu, çok iri yarı ve çok güçlü, korkunç yaratık.(1)
b. Cehennemlikleri cehenneme atmakla vazifeli melekler. Cehennem bekçisi, bekçileri.(2)(3)(5),(6),(7)

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(2) Akay, Hasan. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.



(4) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(5) Develioğlu, Ferit. a.g.e.

(6) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 13, s. 161;

(7) Erdoğan, Naim. a.g.e., s. 197

Zebnü'l-Mevt

Ölümün boğazlanması, öldürülmesi. Cennet ehlinin cennette nimetler içinde, kâfirlerin ise cehennemde pişmanlık içinde bulundukları esnada, Allah'ın ölümü güzel bir koç suretinde yaratarak orta yere getireceğine değinir. Koç önce cennet ehlinin tarafına seslenecek, ardından cehennem ehlinin tarafına seslenecek, her iki kavme de koçu tanıyor musunuz diye sorulacak, her iki kavim de "Elbette tanıyoruz bu ölümdür" cevabını vereceklerdir. Daha sonra elinde bir bıçak ile Hz. Yahya gelecek ve ölümü oracıkta boğazlayacaktır. Bunun üzerine bir münadi önce cennet ehline artık ölüm olmadığını, cennette ebediyen kalacaklarını, ardından da cehennem ehline dönerek onların da artık ölüm olmadığını bilmeleri ve bunun ne anlama geldiğini düşünmeleri gerektiğini söyleyecektir.[1]

(1) Kaya, Bayram Ali. a.g.e., s. 345-346

Zefir

a. Tasalı kişinin göğsünün nefesle dolması.

b. Bahtsızların, cehennem içinde üzüntüden, sıkıntıdan ve korkudan derin, derin soluk alıp verdiklerini anlatır.

c. Zefir cehennemden kendilerine yönelik de olabilir. Bu takdirde cehennemin, bu suçlulara karşı kin ve öfke ile dolu olduğunu gösterir. Mülk suresinin yedinci ayetinde de cehennemin suçlulara karşı öfkeden soluyup kaynadığı belirtilmektedir.[1]

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 1, s. 345

Zeha'irullah

Allah Teâlâ'nın evliya topluluğudur. Allah zahire ile yoksulluk belasını giderdiği gibi, zeha'irullah ile de kullarından belaları giderir.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zekeriya Sultan Türbesi-Isparta

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 312

Zeki Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 290

Zekran Bin El Haris Türbesi-Yunanistan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 867

Zeli Bacı Türbesi-Tunceli

(1) Teb-Der. a.g.e. s. 30

Zelzele

Sözlükte "bir şeyi hareket ettirmek, şiddetle sarsmak, vurmak" anlamındaki zelzele, "yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin âniden boşalması sonucu meydana gelen yer değiştirme hareketinin yol açtığı, karmaşık, elastikî dalga hareketleri" şeklinde tanımlanır. Türkçe'de zelzelenin yerine daha çok deprem kelimesi kullanılır.

Kur'an'da bir âyette zelzele, beş âyette aynı kökten kelimeler bulunur. Zelzele bu âyetlerin ikisinde kıyametin kopması esnasındaki yer sarsıntısını (el-Hac 22/1; ez-Zilzâl 99/1-2), üçünde önceki ümmetlerle (el-Bakara 2/214) Hz. Peygamber'in ve sahâbenin (el-Ahzâb 33/11-12) dinleri uğruna çektiği zorlukları ifade eder. Dört âyette recfe kelimesi, eski günahkâr kavimlerden bazılarının mâruz kaldığı helâk edici yer sarsıntıları için kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, "rcf" md.).

Şevkânî recfenin asıl mânasının "sesli sarsıntı" olduğunu belirtir (Fethu'l-ḳadîr, II, 252). Zelzele kökünden türeyen bir fiille, kıyametin kopması sırasında yerin ve dağların şiddetle sallanacağı anlatılır (el-Müzzemmil 73/14). Bir âyette geçen râcife (en-Nâziât 79/6) kıyamet öncesinde çıkardığı korkunç sesle bütün canlıların ölümüne yol açacak olan sûrun birinci üflenişini ifade eder.

Kur'an'da on üç âyette zikredilen *sayha* (M. F. Abdülbâkī, "śyh" md.) yedi yerde geçmişteki bazı inkârcı ve günahkâr kavimleri helâk eden korkunç ses, diğerlerinde kıyametin kopmasından önceki dehşetli ve öldürücü ses için kullanılmıştır.

Hadislerde zelzele Necid, Irak, Mısır gibi şehir ve bölgelerin depremselliği, bazı kavimlerin yaşadığı depremler, kıyamet depremi, deprem sırasında ve sonrasında yapılacak dua ve ibadetler, Hz. Peygamber'in ve bazı sahâbîlerin uğradığı depremler, insanların durumlarını düzeltmeleri için depremlerin birer ilâhî ihtar olduğu, çoğalmasının kıyamet alâmetlerinden sayıldığı, deprem felâketinden Allah'a sığınılması gerektiği vb. bağlamlarda yer almaktadır (Wensinck, el-Mu'cem, "zlz" md.).(1)

(1) DİA; [ZELZELE - Nuh Arslantaş] cilt: 44; sayfa: 228

Zelzele Anlayışı

Ortaçağ İslâm âlimlerinin depremle ilgili açıklamaları günümüzdeki açıklamalarla bazı noktalarda örtüşmekte olup bu durum Ortaçağ İslâm dünyasının ilmî seviyesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm ülkelerinde depremin sebebine dair izahlar, Aristo'nun Meteorologica adlı eserinde öne sürdüğü görüşlerin kısmen geliştirilmiş şeklidir.

IV.(X.) yüzyılda Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Aristo'nun görüşlerinden hareketle depremin fiziksel sebebiyle ilgili olarak yeryüzünün tabiatı icabı kuru olduğunu, yağmur sonrasında güneş ışınlarıyla kuruyan yeryüzünde yaş ve kuru buharlar (gaz) meydana geldiğini, buharın yukarıya doğru yükselmesi esnasında sert bir zemine çarpmasıyla yeryüzünün sallandığını söyler. Makdisî, deprem sonrasında meydana gelen jeolojik değişmeler ve sıvılaşmalar üzerinde de durur. Ayrıca filozofların depremin sebebi konusunda değişik görüşler ileri sürdüğünü belirten Makdisî, o dönemde müslümanların depremin sebebine dair dinle bilimi uzlaştıran görüşlerine de yer vermiştir (el-Bed' ve't-târîh, II, 36).

Makdisî'nin açıklamaları Zekeriyyâ el-Kazvînî, İbnü'd-Devâdârî gibi sonraki âlimler tarafından geliştirilmiştir. Bu âlimler depremlerin yeryüzünde kırılmalarla yükseltiler (horst) oluşturduğunu belirtir ('Acâ'ibü'l-mahlûḳāt, s. 143; Kenzü'd-dürer, IX, 104-105).

Âlimler depremin sebebiyle ilgili olarak meşhur öküz, balık ve Kafdağı efsanelerine de temas etmişler ve bu tür açıklamaların müslümanlar arasında Ehl-i kitap vasıtasıyla yayıldığına dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Makdisî, II, 37). Müslüman âlimlerin İsrâiliyat diye nitelediği bu tür efsanelere inananlar da olmuştur (meselâ bk. İbnü'ş-Şıhne, s. 305; Süyûtî, s. 135-136) .(1)

(1) DİA; [ZELZELE - Nuh Arslantaş] cilt: 44; sayfa: 228

Zelzele Tarihi

Hicretin ilk asrından itibaren gerçekleşen fetihlerle İslâm hâkimiyetine giren ülkelerin bir bölümü aktif fay hatları üzerinde bulunuyordu. Bazı hadislerde Irak, Mısır ve Necid gibi yerlerde depremsel hareketliliğe vurgu yapılmıştır (Arslantaş, s. 27). Farslar, yönetimleri altındaki Irak'ta kültürel mirasın korunması amacıyla önemli kurumları depreme dayanıklı malzemeden inşa etmişlerdi. Benzer önlemlerin Farslar'ı izleyen Hindistan ve Çin'de de alındığı belirtilir (Belâzürî, s. 418; İbnü'n-Nedîm, s. 334).

İslâm coğrafyasında büyük hasara ve can kaybına daha çok **Akdeniz-Himalaya kuşağındaki** depremler yol açmıştır.

11 Rebîülâhir 233 (24 Kasım 847) tarihinde meydana gelen, tahminen 7,0 şiddetindeki depremden Mağrib, Mısır, Antakya, Dımaşk, Musul, Humus ve bütün Cezîre bölgesi etkilendi. Şam Emeviyye Camii'nin dörtte biri yıkıldı. Bu depremde Antakya'da 20.000, Musul'da 50.000 kişi öldü (İbn Tağrîberdî, II, 270; Süyûtî, s. 170).

Aynı kuşaktaki 242 (856) yılı depreminde Yemen'de yer kabuğunda büyük çökmeler oldu, plato üzerindeki bir mezra başka bir mezraya doğru kaydı. Akdeniz'in kabardığı, denizin ortasından kötü kokulu gazların fışkırdığı bu depremde Antakya'da Ekra' dağı parçalanarak denize kaydı, bölgedeki bir nehir tamamen kayboldu (Taberî, IX, 207; Süyûtî, s. 171).

Bu kuşakta kayıtlara geçen en büyük deprem 702 (1302) yılında meydana geldi. Şiddetinden dolayı Mısır'da dağlar yarıldı, surlarda büyük çatlaklar oluştu, yerden sular fışkırdı, pek çok ev ve cami yıkıldı. İskenderiye'de de ağır hasara yol açan depremde Akdeniz'deki büyük fırtınadan dolayı



şehrin önündeki gemiler karaya vurdu. Akkâ'da yaşanan gelgitte deniz 2 fersah geri çekildi, açılan alana giren pek çok insan boğuldu (İbnü'd-Devâdârî, XI, 101; Makrîzî, I, 943). Bu kuşakta 267 (880-81), 344 (955) ve 600 (1204) yıllarında da benzer depremler meydana geldi.

Arap yarımadasında da büyük depremler oldu.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Uhud dağında veya Hıra'da bulunduğu sırada bir sarsıntı yaşadığı belirtilir (Buhârî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 5; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 50). Bîrûnî, Medine'de 5 (627) yılının deprem yılı diye adlandırıldığını kaydeder (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 31).

20 (641) yılında Medine'den Dımaşk'a uzanan coğrafyada çeşitli depremler olmuştu. Hz. Ömer ve oğlu Abdullah Medine'de, Hz. Ali Rahbe'de, Ebü'd-Derdâ Dımaşk'ta, Abdullah b. Mes'ûd Fesâ'da bu depremleri hissetti.

Arabistan'da 212'de (827) Yemen'in tamamını sallayan, pek çok can ve mal kaybına sebep olan Aden merkezli bir deprem vuku buldu (İbnü'l-Esîr, VI, 408).

Kaynaklarda 259 (873) ve 406 (1015) yıllarında Hicaz'da gerçekleşen depremlerden bahsedilmektedir (Ya'kûbî, II, 511; İbnü'l-Esîr, IX, 295).

Bu bölgede kayıtlara geçen en şiddetli deprem 654'te (1256) meydana geldi. Üç gün içinde artçılarıyla birlikte on dört sarsıntının hissedildiği depremin son günü Medine'nin Harre bölgesinde volkanik bir patlama oldu; üç minare yüksekliğinde lav tepecikleri oluştu; Medine halkı, püsküren lavları Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir rivayetteki, "Hicaz bölgesinden çıkacak ve Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak ateş"le irtibatlandırdı ve kıyametin yaklaştığı düşüncesine kapıldı (İbn Kesîr, XIII, 188). 910'da (1504-1505) Zebîd ve Zeylâ'da (Yemen) çok şiddetli bir sarsıntı yaşandı (İbnü'd-Deybâ', s. 282, 284). Yine Yemen'in Zemer bölgesinde 13 Aralık 1982'de vuku bulan 6,1 şiddetindeki depremde 2500 civarında insan öldü (EI^2 [İng.], XI, 430).

Büyük depremlerin meydana geldiği bir diğer bölge **Ölüdeniz fay hattıdır**.

Kur'an'da inkâra ve ahlâksızlığa sapmaları yüzünden Lût kavminin cezalandırıldığı belirtilen deprem (Hûd 11/82; el-Hicr 15/73-74) milâttan önce 1800'lerde muhtemelen bu bölgede gerçekleşti.

Bu hatta İslâmî dönemde 130 (747-48) yılındaki deprem artçılarıyla beraber kırk gün süreyle Ürdün ve Suriye'yi etkiledi. Pek çok insan hayatını kaybetti; Kudüs'te ve birçok şehirde manastırlar yerle bir oldu; Kudüs'te Kubbetü's-sahre'nin doğu ve batı duvarları yıkıldı, büyük can kaybı yaşandı (Theophanes, s. 112; İbn Tağrîberdî, I, 311).

Ölüdeniz fayında bir diğer şiddetli sarsıntı 10 Muharrem 425 (5 Aralık 1033) tarihinde vuku buldu. Kırılma kuşağındaki pek çok şehir ve kasabayı etkileyen depremde Remle, Kudüs, el-Halîl, Nablus ve Akkâ'da büyük can ve mal kaybı oldu; Akdeniz'de oluşan şiddetli fırtına sebebiyle pek çok insan boğuldu (İbnü'l-Cevzî, VIII, 77; İbn Kesîr, XII, 36). 597 (1201) depreminde Nablus ve civarında bütün evler yıkıldı, 30.000 kişi öldü; Akkâ, Sûr ve Safed'de de büyük zayiat meydana geldi (İbn Kesîr, XIII, 27-28; İbn Tağrîberdî, VI, 174).

455 (1063) ve 806 (1403) yıllarında yine depremlerin yaşandığı Ölüdeniz fayında 25 Kasım 1759'da merkez üssü Beka vadisi olan bir deprem daha meydana geldi, 10 ile 40.000 kişi arasında insan öldü.

Aletsel dönemdeki 11 Temmuz 1927 tarihli deprem 6,2 gibi orta ölçekli olmasına rağmen Suriye ve Filistin'de büyük yıkıma ve pek çok insanın ölümüne yol açtı (Amiran, IV/1 [1951], s. 234-236).

Anadolu depremleri, bu bölgenin güneydoğudan Arabistan levhası ve güneyden Rodos civarında Afrika levhası tarafından itilmesinden kaynaklanmakla birlikte Ölüdeniz fayının kuzeydoğuya uzanan hatlarıyla Kuzey Anadolu fayı da Anadolu depremselliğini etkilemektedir.

Anadolu'da aletsel ölçümlerin öncesi ve sonrasında şiddetli depremler vuku buldu.

644 (1246) ve 674 (1275-76) yıllarında Ahlat ve Diyarbekir'de, çeşitli tarihlerde Erzincan'da meydana gelen büyük depremlerde bu şehirler harap oldu.

Aletsel dönemde 26 Aralık 1939 ve 13 Mart 1992 Erzincan depremleri büyük can ve mal kaybına yol açtı. Tarihi boyunca Anadolu'nun değişik yerleriyle Marmara çevresi defalarca sarsıldı, başta

İstanbul olmak üzere muhtelif şehirlerde can ve mal kaybı yaşandı.

Kuzey Anadolu fayında 822'de (1419) meydana gelen deprem Amasya-Tokat-Bursa ve İstanbul hattında etkili oldu, artçı sarsıntılar yüzünden halk üç ay çadırlarda yaşadı (Süyûtî, s. 208; Hoca Sâdeddin, II, 95).

Aynı hattaki 17 Ağustos 1668 depreminin 7,8 veya 8,0 şiddetinde gerçekleştiği tahmin edilmektedir (Ambraseys-Finkel, s. 77-84).

Bu fay hattında 17 Ağustos 1999'da merkez üssü Gölcük olan 7,4 şiddetinde bir deprem meydana geldi. 220 kilometrelik bir segmentin (parça) kırıldığı bu depremde 17.480'i resmî kayıtlara geçen 35-40.000 civarında insan öldü.

Antikçağ'dan itibaren **Marmara bölgesi,** Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde İstanbul büyüklü-küçüklü pek çok depreme mâruz kaldı; 1509, 1719, 1766 ve 1894 depremleri büyük can ve mal kaybına yol açtı.

539'daki (1144) Bursa merkezli depremde binaların çoğu yıkıldı, pek çok insan öldü, şehrin içinden akan nehir (Nilüfer) ilk sarsıntıda tamamen kururken üç gün sonraki yeni bir sarsıntıyla tekrar akmaya başladı (Süryani Mikhail, II, 124).

Bursa'da 1327 ve 1855 yıllarında da büyük depremler meydana geldi.

Kuzey Afrika depremleriyle ilgili fazla kayıt yoktur.

Mısır'da depremsel hareketlilik, daha çok Akdeniz-Himalaya kuşağına giren yerlerle Süveyş Kanalı ve Akabe körfezinde gerçekleşti. Afrika'da depremsel kayıtlar açısından en önemli bölge Mısır ve özellikle Kahire'dir.

Burada kayıtlara geçen en şiddetli deprem 660 (1262) tarihlidir. Büyük zayiata yol açan deprem sırasında Akdeniz'deki korkunç fırtına yüzünden pek çok gemi parçalandı (İbn Kesîr, XIII, 238; Kalkaşendî, II, 14-15).

741 (1340) yılında da Kahire'de benzer sonuçlar doğuran bir deprem yaşandı. Şehirde 1386, 1422, 1425, 1437, 1455, 1468, 1476, 1483, 1491 ve 1508 yıllarında hafif şiddette depremler meydana geldi.

7 Ağustos 1847'de Kahire ile Benî Süef arasındaki bölgede etkili olan bir deprem büyük hasara ve can kaybına sebep oldu.

12 Ekim 1992'de Eski Kahire'nin 10 km. güneyinde vuku bulan 5,2 şiddetindeki nisbeten hafif depremde 9000 ev yıkıldı, 500'ün üzerinde insan öldü, 6500 civarında insan yaralandı.

267 (880-81) yılında Akdeniz-Himalaya kuşağındaki, Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar çok geniş bir alan büyük bir depremle sallandı, depremde Kurtuba da ağır hasar gördü.

240'ta (854-55) Mağrib ve Kayrevan'da meydana gelen depremde Kayrevan'ın on üç köyü, 299 (911-12) yılı depreminde ise Bâs köyü yere battı.

Afrika'da kayıtlara geçen en şiddetli deprem 702'de (1302) vuku buldu. Deprem Berka, Tunus, Sicilya, Kābis, Merakeş ve Kuzey Afrika'daki Merînî topraklarında pek çok yıkıma yol açtı, Akdeniz'de oluşan büyük fırtına gemileri karaya fırlattı (Makrîzî, I, 943-944; Aynî, IV, 265).

1731 depreminde Fas'ın Agādir şehri yerle bir oldu. Aynı şehirde 29 Şubat 1960'ta gerçekleşen 5,9 şiddetindeki depremde 12.000 kişi öldü.

Cezayir'de 1712 ve 1790'da büyük hasarlı depremler vuku buldu.

Cezayir'de 9 Eylül 1954'te 6,8, 10 Ekim 1980'de 7,3 şiddetinde depremler yaşandı.

Tunus ve Libya'da da ağır şiddette depremler meydana geldi.

Sudan depremleri hakkında XIX. yüzyıl öncesine ait sağlıklı bilgi yoktur.

20 Mayıs 1990'da ülkenin güneyinde gerçekleşen 7,2 şiddetindeki depremde büyük can ve mal kaybı yaşandı.

Irak ve çevresi hem Akdeniz-Himalaya hem de bölgesel Zagros deprem kuşağında yer aldığından şiddetli depremlere mâruz kaldı. Bağdat, Basra, Vâsıt, Musul gibi şehirlerde oluşan depremler hakkında önemli bilgiler mevcuttur (İbnü'l-Esîr, IX, 651; İbn Kesîr, XII, 79; XIII, 238).

258 (872) yılında gerçekleşen deprem Basra ve Vâsıt'ta 20.000 kişinin ölümüne yol açtı.

289'da (902) Basra'da meydana gelen çöküntü depremde ise 6000 kişi hayatını kaybetti. İran'da aletsel ölçümler öncesi ve sonrasında bölgenin



kuzeyi boyunca uzanan Alp-Himalaya fay hattında depremler oluştu; magnitüd değerleri düşük olmasına rağmen binaların zayıflığı yüzünden çok fazla can ve mal kaybına sebep oldu.

242 (856) yılındaki Kūmis merkezli deprem geniş bir alanda büyük hasarlara yol açtı.

280'de (893) Rey, Taberistan, Erdebil depreminde 150.000 kişi (İbnü'l-Esîr, VII, 465; İbn Kesîr, XI, 68), 398'de (1008) Şîraz ve Sîrâf ile Dînever'de meydana gelen çöküntü depremde 16.000 kişi, 434'te (1042) Tebriz merkezli depremde 50.000 kişi öldü.

İran ve çevresinde 345'te (956) Hemedan, Esterâbâd ve Kasrışîrin'de, 478'de (1085) Fars, Ercân ve Hûzistan'da, 672 (1273) yılında Tebriz ve Azerbaycan'da şiddetli depremler vuku buldu (Arslantaş, tür.yer.).

Azerbaycan'da 1721 ve 1780 depremleriyle İran'da 1813, 1824, 1853 ve 1862 yıllarındaki Şîraz merkezli büyük depremlerde de ağır can ve mal kayıpları oldu.

İran'da 23 Ocak 1909 Sîlâhûr, 1 Mayıs 1929 Kopetdağ, 6 Mayıs 1930 Selmâs, 1 Eylül 1962 Bûînzehrâ, 31 Ağustos 1968 Deştibeyâz, 16 Eylül 1978 Tebesigülşen ve 20 Haziran 1990 Gîlân depremleri meydana geldi; sonuncu depremde 40.000 kişi öldü.

2003'te Bam'daki depremde de 40.000 kişi hayatını kaybetti. İslâm dünyasının doğusundaki Çaman (Chaman [Pakistan]) fay hattının geçtiği depremsel bölgeye yakınlığı dolayısıyla Herat, Bedahşan ve Kâbil'de de çeşitli dönemlerde depremler vuku buldu.

1505'te merkez üssü Kâbil olan büyük hasarlı bir deprem yaşandı. 1819'da Allahbund bölgesinde gerçekleşen depremde yer tabakasının 7 ile 9 m. kaydığı tesbit edildi.

Bu bölgede 30 Mayıs 1935'te Kûittah'ı yerle bir eden 7,6 şiddetindeki depremin ardından 1945'te günümüz Pakistan-Hindistan sınırında Mekrân kıyısında 8,0 şiddetinde bir deprem meydana geldi.[1]

(1) DİA; [ZELZELE - Nuh Arslantaş] cilt: 44; sayfa: 228

Zelzele Yorumları

İslâm dünyasında, depremin bilimsel açıklamasında daha çok filozoflar çevresinde kabul gören Aristocu görüş hâkim olsa da müslüman âlimler konuya Aristo gibi deistik bir âlem tasavvuruyla bakmamıştır. İslâmî gelenekte diğer doğal âfetler gibi depremlerin de Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde cereyan ettiği düşünülmüş, depremle ilgili teknik ve bilimsel araştırmalar da Allah'ın âyetleri (işaretler, delililer) diye bilinen bu olaylar üzerine analiz ve tefekkür çalışmaları olarak kavranmıştır (Seyyed Hossein Nasr, s. 141).

Böylece müslümanlar arasında depremler daha çok dinî ve ahlâkî boyutuyla algılanmıştır. Tabiat olaylarından ahlâkî ve mânevî dersler almaya yönelik gayretlerin Kur'an tarafından teşvik edilmesi yanında eski ümmetlerin bir kısmının deprem vb. âfetlerle helâk edilmesi, Allah'ı hatırlama ve bunlardan ibret alma şeklindeki dinî öğretilerle çeşitli kültürlerden beslenen dinî ve metafizik telakkiler de bu algılamada etkili olmuştur.

Hz. Peygamber depremin ilâhî bir uyarı olduğunu belirtmiş, güneş tutulması, şiddetli rüzgâr, fırtına ve deprem gibi doğal âfetlerden sonra Allah'a dua edilmesini tavsiye etmiştir (İbn Sa'd, I, 142).

Bu tavsiyeler doğrultusunda sahâbeden Abdullah b. Abbas'ın Basra'da, Abdullah b. Mes'ûd'un Fesâ'da, Ebü'd-Derdâ'nın Dımaşk'ta yaşadıkları depremlerin ardından halkı namaz kılmaya ve Allah'a sığınmaya çağırdıkları bilinmektedir. Emevîler döneminde meydana gelen bir depremin ardından Hz. Hüseyin'in oğlu Ali (Zeynelâbidîn) namaz kılmayı, deprem âfetinden Allah'a sığınmayı ve depremler kesilinceye kadar oruç tutup tövbe-istiğfarda bulunmayı önermiştir (Râfiî, III, 499).

Sonraki asırlarda bazı depremlerin arkasından yapılan oruç ilânlarının kökeninde bu tür tavsiyelerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Doğal âfetler gibi geniş kitleleri etkileyip çaresiz bırakan olayların ardından bu olayları ilâhî kudret ve iradeye bağlama eğilimi artmaktadır (Köse-Küçükcan, s. 73; Kula, IX [2000], s. 359).

Depremlerden sonra çeşitli din mensuplarının mâbedleri ve diğer kutsal mekânları doldurarak Allah'a dua edip yakarmaları bu acziyet psikolo-

jisinin ve sığınma ihtiyacının göstergesidir. Öte yandan böyle durumları fırsat bilen bazı kişilerin yağma ve hırsızlık girişimleri de her devirde görülmüştür.

702 (1302) yılı Mısır ve 791 (1389) yılı Nîşâbûr depreminde yağmacılık zenginlerinden bahsedilir (Makrîzî, I, 943; III, 682).

Benzer tutumları sergileyen devletler de görülmüştür. 533 (1139) yılı depremini fırsat bilen Gürcü Kralı I. Dimitrius'un Gence baskını, 552 (1157) depreminde Haçlılar'ın Şeyzer Münkızî Emirliği'nin sonunu getiren istilâsı (Arslantaş, s. 154) bu fırsatçılıklara örnektir.

Kaynaklarda tanınmış kişilerin deprem anılarına da rastlanır. Tarihçi Mes'ûdî'nin Fustat'ta, İbnü'l-Cevzî'nin Bağdat'ta, İbnü'l-Esîr'in Musul'da ve Makrîzî'nin Kahire'deki depremlerle ilgili anıları kayıtlara geçmiştir (a.g.e., s. 155-157).

Depremler **kıyamete** benzetilmiş, bu benzetmede Kur'an'da kıyamete dair verilen bilgilerle (meselâ bk. ez-Zilzâl 99/1-2; el-Hac 22/1-2; el-Vâkıa 56/4-6; el-Hâkka 69/14-15; Abese 80/37) depremin yol açtığı yıkımlar ve ölümler, insanların yaşadığı panik ve çaresizlik, korku ve kaygı gibi durumlar, yerdeki kayma ve kırılmalar, gaz ve lav püskürmesi, yerden ve yıkımlardan gelen büyük uğultu ve gürültüler gibi doğal gelişmeler arasındaki benzerlikler etkili olmuştur.

Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı hadislerde depremlerin kıyamet alâmetleri arasında zikredilmesi de (Tecrid Tercemesi, XII, 307) deprem-kıyamet benzetmesini güçlendirmiştir. 654 (1256) yılı Medine depremi ve Medine'nin doğusunda meydana gelen volkanik patlama, kıyamet alâmetleri arasında gösterilen depremler ve Hicaz'da ortaya çıkacak ateşle irtibatlandırılmıştır (İbn Kesîr, XIII, 188).

22 Ağustos 1509 İstanbul depremi de "küçük kıyamet" diye nitelendirilmiştir (Hoca Sâdeddin, IV, 3). Depremler dönemin siyasal sorunlarıyla da ilişkilendirilmiştir. Meselâ 219 (834) yılı depremiyle Ahmed b. Hanbel'e "halku'l-Kur'ân" meselesinden dolayı yapılan işkence arasında bağ kurulmuştur. Mısır Valisi Ebü'l-Misk Kâfûr el-İhşîdî'nin haksız icraatı, Karmatîler'in Kâbe baskını, Nûbeliler'in Mısır saldırısı, Fustat yangını gibi gelişmelerle o dönemdeki depremler arasında da irtibat kurulmuştur.

Osmanlı kaynaklarında da küçük kıyamet diye anılan 1509 depremi, II. Bayezid'in bürokratları tarafından halka yapılan zulümlerden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır (Arslantaş, s. 155-157). Yine depremler o dönemlerde yaygın sosyal ve ahlâkî çöküntüye verilen bir ceza olarak da algılanmış, bu algıda Lût kavminin gayri ahlâkî ilişkileri yüzünden büyük bir felâketle helâk edildiğine dair Kur'an'da anlatılanlar da etkili olmuştur (Hûd 11/82; el-Hicr 15/73-74).

Bu tür yorumların yahudilerde ve hıristiyanlarda da yaygın olduğu belirtilmelidir. Urfalı Mateos'a göre 444 (1052-53) yılı Antakya depremi şehirdeki yaygın zina ve homoseksüel ilişkiler yüzünden Tanrı'nın verdiği bir cezadır. Aynı tarihçi, 508 (1114-15) yılı depreminin bedensel şehvete uyulmasından kaynaklandığı düşüncesindeydi (Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi, s. 99, 254-255).

İslâm dünyasında bu düşünceyi yansıtan birçok örnek vardır. Meselâ depremlerden sonra idareciler halkı günahlardan uzak durma konusunda uyarırlar, yeni önlemler alırlardı. Abbâsî Halifesi Kâhir-Billâh, Mısır'da meydana gelen büyük depremlerin ardından şarap içmeyi ve ahlâka aykırı eğlence düzenlemeyi yasaklamıştır.(1)

(1) DİA; [ZELZELE - Nuh Arslantaş] cilt: 44; sayfa: 228

Zelzeletü's-Sâa

Kıyamet zelzelesi.(1)(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Devellioğlu, Ferit. a.g.e.

Zembilli Ali Efendi Türbesi-İstanbul

(1) Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. a.g.e.S. 133,
(2) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 317

Zemzem

Kâbe yakınındaki kuyudan çıkan, müslümanların büyük değer verdiği su.

Mescid-i Harâm'da Hacerülesved'in tam karşısında Kâbe'ye 19 m. uzaklıkta yer alır. Suya bu isim



“bol ve akıcı olma, Cebrâil’in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, şimşek sesi, nereden geldiği belli olmayan ses” anlamlarındaki zemzem ile (zemzeme, zemmezem, zümmezim, zemmizem) arasında bir ilişki kurularak verilmiştir.

Hz. İsmâil’in annesi Hâcer’in, uzun arayışlardan sonra İsmâil’i bıraktığı yerde suyun kaynağından fışkırarak aktığını görünce, “Yavaş yavaş ak, dur!” demesi veya etrafa yayılmaması için çevresini kumla çevirmesinden dolayı bu adı aldığı da ileri sürülmüştür.

İbn Abbas zemzeme “su sesi” mânasını verir.

Kelimenin Farsça’da “atların su içerken çıkardıkları ses” anlamındaki “zemzeme”den türetildiği de söylenmiştir (Mes‘ûdî, I, 242; Yâkūt, III, 148); ancak zemzemin Arapça asıllı bir kelime olması ihtimali daha kuvvetlidir (Kāmus Tercümesi, IV, 329; Takıyyüddin el-Fâsî, I, 405).

Hz. İsmâil’in adıyla da anılan (Bi’ru İsmâil) kuyuya Mekke için önemine işaret eden, fiziksel ve kimyasal özelliklerine gönderme yapan, sayısı altmışa kadar ulaşan isimler verilmiştir: Şebbâa, Mürviye, Nâfia, Âfiye, Meymûne, Berre, Maznûne, Kâfiye, Mu‘zibe, Şîfâu Sukm, Taâmu Tu‘m, Hezmetü Cibrîl bunlardan bazılarıdır (Şâmî, I, 214-224; Ahmed b. Ali eş-Şâfiî, s. 14-17).

Kur’ân-ı Kerîm’de yer almayan zemzem kelimesi hadislerde sıkça geçer. Kitâb-ı Mukaddes’te Hâcer ile oğlunun hikâyesinin anlatıldığı bölümde zikredilen su kaynağı da (Tekvîn, 16/14; 21/19) Zemzem Kuyusu olmalıdır. Kuyunun ilk defa Cebrâil tarafından Hz. Âdem için açılıp tûfandan sonra kaybolduğu, Kâbe’nin inşasından itibaren ortaya çıktığı veya Âd kavmi zamanına kadar uzanan bir geçmişinin bulunduğu yolunda rivayetler varsa da (Şâmî, I, 221; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, I, 281) genel kanaat Hâcer ile oğlu İsmâil’in Mekke’ye götürülmesinin ardından açılmış olduğu şeklindedir.

Rivayete göre Hz. İbrâhim’in kendilerine bıraktığı az miktardaki su ve erzakın tükenmesi üzerine ıssız Mekke vadisinde oğlu İsmâil’in susuzluktan ölmesinden endişe eden Hâcer, Safâ ile Merve tepeleri arasında su aramaya başlamış, gidiş gelişlerinin sayısı yediye ulaştığında Merve tepesinde iken oğlunu bıraktığı yerden bir ses işiterek Cebrâil tarafından kazılan topraktan su kaynadığını farketmiştir. Çıkan su ile İsmâil’in oynadığını görmüş ve suyun önünü keserek bir gölcük oluşturmaya çalışmıştır. Kur’an’da “ekin bitmeyen bir vadi” olarak nitelenen (İbrâhîm 14/37) çorak Mekke vadisinde kendilerine su ihsan ettiği için Allah’a şükreden Hâcer, avucu ile suyu kabına doldururken aynı zamanda etrafını çevirmeye uğraşıyordu (Fâkihî, II, 7-9).

Hz. Peygamber, “Allah İsmâil’in annesine rahmet eylesin; eğer suyun önünü kapatmasaydı zemzem şarıl şarıl akıp giden bir ırmak olurdu” demiştir (Müsned, I, 347; V, 121; Buhârî, “Enbiyâ’”, 9, “Müsâķāt”, 10).

Bir taraftan zemzem suyundan içen bir taraftan da çocuğunu emziren Hâcer’e Cebrâil’in, “Bu suyun yok olacağından, kaybolup çekileceğinden korkma. Burası Allah’ın evidir, Allah dostlarını korur. Bu Allah’ın misafirlerinin içeceği bir sudur” dediği rivayet edilir (Buhârî, “Enbiyâ’”, 9). Zemzemin İsmâil’in topuklarını birçok defa yere vurması esnasında çıktığı da nakledilir (Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, I, 240).

Öte yandan Hâcer’in zemzemi ararken Safâ ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmesi hac ve umre menâsiki içerisinde yer alan sa‘yin temelini teşkil etmiştir (Buhârî, “Enbiyâ’”, 9). Hâcer ile İsmâil’e yerden su çıkması olayına başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere hıristiyan ve yahudi kaynaklarında da yer verilir.

Zemzem toprak üstünde akan tek gözeli bir kaynak iken Hz. İbrâhim tarafından kuyu haline getirildi (Fâkihî, II, 9) ve açılmasından itibaren Hâcer oğlu ile birlikte kuyunun çevresinde yaşamaya başladı. Zemzem aynı zamanda Mekke’de hayat emârelerinin görülmesini sağladı ve Yemen-Suriye güzergâhında seyahat edenlerin dikkatini çekti.

Anayurtları Yemen olan Cürhümlüler’den bir kafile, yolculukları esnasında Mekke’nin kurulduğu yerde mola verdikleri bir sırada uzakta bir yerin üzerinde kuşların uçuştuğunu görünce bunun bir su kaynağına işaret olabileceğini düşünerek aralarından iki kişiyi oraya gönderdiler. Böylece suyun varlığından haberdar oldular ve Mekke’ye yerleşmeye karar verip Hâcer’e başvurdular. Hâcer zemzemden faydalanmaları dışında su üzerinde

hak idDİA etmemeleri şartıyla onların Mekke'ye yerleşmesine izin verdi (Buhârî, "Enbiyâ'", 9; Taberî, I, 256).

Mekke'nin iskânına zemin hazırlayan Zemzem Kuyusu, Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil tarafından temelleri yükseltilen Kâbe ile bütünleşerek Mescid-i Harâm'ın kutsal sayılan mekânlarından biri haline geldi. Daha sonra hac ve umre için Mekke'ye gelenler bu sudan çok yararlandı. Zemzem sadece Mekke Haremi'nin değil Kâbe'nin kuyusu ve bütünleyicisi olarak görüldü (Cevâd Ali, VI, 396).

Mekke'de çoğalan Cürhümlüler, zamanla ataları İbrâhim ile oğlu İsmâil'in sünnetini terkedip Allah'ın evine saygısızlık göstermeye, dışarıdan şehre gelenlere karşı kötü davranmaya başladılar. Rivayete göre bu yüzden zemzem bir süre sonra çekildi (İbn Hişâm, I, 132).

Cürhümlüler seylü'l-arim dolayısıyla bölgeye gelen Huzâa ve onları destekleyen Kinâneoğulları'yla giriştikleri mücadelede yenilgiye uğradılar. Bunun üzerine Hacerülesved'i yerinden söküp bir yere gömdükten sonra içine kıymetli eşyalar atılan Zemzem Kuyusu'nu kapatıp yerini belirsiz duruma getirdiler ve ardından Yemen tarafına gittiler. Asırlarca üzerinden sel sularının geçtiği kuyu tamamen kapandı (Ezrakī, II, 41; Harbî, s. 484-485).

Daha sonra Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından yeniden ortaya çıkarıldı. Rivayete göre Abdülmuttalib'e rüyasında Mescid-i Harâm'da karınca yuvasının yakınında bulunan Zemzem Kuyusu'nu kazması emredilmiş, Mekkeliler'in o zaman kurban mahalli olarak kullandıkları İsâf ve Nâile putları arasındaki bu yeri kazmaya başladığında putlarına bir zarar gelir endişesiyle Kureyşliler'den tepki görmüş, baskılara rağmen Abdülmuttalib'in kararlı tutumu üzerine Kureyşliler direnmekten vazgeçmiştir (İbn İshak, s. 3-5).

Abdülmuttalib, hayatta bulunan tek oğlu Hâris'in yardımıyla Zemzem Kuyusu'nu meydana çıkardı. Kuyunun çevresini onarması sırasında Kureyşliler kendisini rencide ettiler. Savunmasız kalan Abdülmuttalib on erkek çocuğu dünyaya geldiği takdirde birini kurban etmeyi adadı. Arzusu gerçekleşince oğulları arasında çektiği kura Abdullah'a çıktı, onun yerine 100 deve kurban ederek adağını yerine getirdi. Kuyunun ortaya çıkarılmasından sonra uhdesindeki sikāye ve rifâde görevlerine Zemzem Kuyusu'nun bakımı işi de eklenince Abdülmuttalib'in toplumdaki itibarı daha da arttı.

Kuyu açılırken içerisinden iki adet heykelin yanında silâh, kılıç, zırh ve çeşitli süs eşyasıyla üzerinde Arapça ibareler bulunan bazı taşların çıkması bu eşyaların kuyuya adak olarak atıldığını göstermektedir (a.g.e., s. 4; Fâkihî, II, 12, 15). Çıkan eşyada Kureyşliler'in hak idDİA etmeleri üzerine bunları fal oku çekmek suretiyle bölüştüren Abdülmuttalib kendi payına düşen kıymetli eşyaları Kâbe'ye ayırdı ve başta kapısı olmak üzere Kâbe'de ilk süslemeyi o gerçekleştirdi.

Ayrıca Zemzem Kuyusu'na biri su dökünmek, diğeri içmek için iki havuz yaptırdı. Bu havuzlar bazı Kureyşli gençler tarafından geceleri bozuluyor, ertesi gün Abdülmuttalib, oğullarıyla birlikte bunları onarıyordu. Zemzem Mekke'de çıkan çeşitli sulara göre daha bol, daha temiz ve lezzetli bir kaynaktı. Kâbe'yi ziyarete gelenler zemzemden faydalanıyor ve memleketlerine de götürüyorlardı.

İslâm öncesinde yılda bir defa Zemzem Kuyusu'nun etrafında tören düzenlenir, böylece suyun yıl boyunca eksilmeyeceğine inanılırdı. Mekkeliler'in inancına göre şâban ayının ortalarındaki bir gece kuyunun su seviyesi yükselir, tadı çok güzel olurdu; bu gecede herkesin katıldığı törenler yapılırdı (İbn Cübeyr, s. 103-104).

Çocukluk ve gençlik yıllarında sikāye görevini yerine getiren amcası Ebû Tâlib'e kuyunun bakımı sırasında yardım eden Hz. Muhammed'in hayatında zemzemin çok özel bir yeri vardır. Onun dört beş yaşlarında sütannesinin yanında iken, on yaşlarında bulunurken, kendisine ilk vahiy geldiğinde Hira'da ve Mi'rac gecesinde olmak üzere dört defa göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılıp zemzemle yıkandığı rivayet edilir (Şâmî, II, 82-86). İnşirâh sûresinin, "Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?" meâlindeki ilk âyeti, Hz. Muhammed'in çıkarılan kalbinin zemzemle yıkandıktan sonra ilim ve hikmetle doldurulup tekrar yerine konulduğu şeklinde yorumlanmıştır (Buhârî, "Tevhîd", 37, "Menâḳıbü'l-enśâr", 42; Müslim, "Îmân", 261-263).



Resûl-i Ekrem, Ebû Tâlib'den diğer amcası Abbas'a intikal eden zemzemle ilgili görevi (sikâye) Mekke fethinin ardından tekrar Abbasoğulları'na verdi. Fetih günü Kâbe putlardan temizlenince Hz. Peygamber ve beraberindekiler Zemzem Kuyusu'ndan kovalarla su çekerek Kâbe'nin içini ve dışını yıkadılar. Daha sonra da Kâbe'nin yılda bir veya iki defa zemzemle yıkanması âdet oldu (İbn Cübeyr, s. 108).

Mekke fethinde Mescid-i Harâm'da devesinin üzerinde iken kendisine getirilen zemzemi içen Resûlullah, Vedâ haccında ve umreleri sırasında Kâbe'yi tavaf ettikten sonra Makām-ı İbrâhim'in arkasında iki rek'at tavaf namazı kılar ve Zemzem Kuyusu'na giderek zemzem içerdi. Onun bu uygulaması sebebiyle hac ve umrede tavafın ardından kılınan namazdan sonra kuyunun başına gidip su içmek, mümkünse üzerine dökmek veya serpmek, hac günlerinde Mina'ya gitmeden önce bunu tekrarlamak bir gelenek halini almıştır. Tavafın ardından içilen zemzem ve yapılan sa'y, Allah'ın yardımıyla Hâcer'in su arayışını ve anne sevgisini simgeler.

Zemzem tarih boyunca Kâbe'yi ziyaret edenlerin su ihtiyacını karşılamıştır. Zemzemin susuzluğun yanı sıra yemek ihtiyacını da giderdiğine dair İslâm öncesine ve sonrasına ait çok sayıda örnek vardır. Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen onun sabahleyin zemzem içerek güne başladığını, bazan gün boyunca yemek yemediğini söyler (İbn Sa'd, I, 133).

Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde içine zemzem konan kova "aç doyuran" diye meşhur olmuştur (Fâkihî, II, 47). Mekke'de zemzem dışında hiçbir su kaynağı halktan ilgi görmüyordu. Emevîler'in Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Zemzem Kuyusu'nun yanına yaptırdığı çeşme de rağbet görmemiş ve Abbâsîler'in ilk Mekke valisi Dâvûd b. Ali tarafından yıktırılmıştır (Ezrakī, II, 108; Fâkihî, III, 150).

Zemzem Kuyusu birincisi ağızdan itibaren 12,80 m., ikincisi kayalar içine oyulmuş haliyle 17,20 m. uzunluğunda iki bölümden meydana gelir, derinliği de 30 metredir. IX. yüzyıldan itibaren bilinen kayıtlara göre 1,5 ile 2,5 m. arasında değişen kuyunun çapı, örülmemiş ve kaya içinde kazılmış olan yerinde bir insanın içine girip çalışmasına yetecek genişliktedir. Zemzemin biri Hacerülesved, diğeri Ebûkubeys dağı ve Safâ tepesi, bir diğeri Merve tepesi hizasından 13 m. aşağıdan çıkıp kuyuyu besleyen üç kaynağı vardır. Hacerülesved'in karşısında bulunan, ağzı 45 cm. uzunluğunda ve 30 cm. yükseklikteki kaynak zemzemin ana kaynağıdır. Zemzemin kutsiyetiyle ilgili haberlerde de Hacerülesved tarafındaki kaynak öne çıkarılmaktadır (Kurtubî, IX, 370).

Muhtemelen 1027 (1618) yılındaki çalışmalar, Ebûkubeys dağı ile Safâ tepesi tarafındaki kaynakları işlevsiz hale getirmiş ve bunlardan sayıları yirmi bire kadar ulaşan küçük çatlaklardan su sızmaya başlamıştır (Ali b. Tâceddin es-Sincârî, III, 565).

Zemzemin su seviyesi mevsimlere, hatta günlere göre değişiklik arzeder. Abbâsî döneminden itibaren su seviyesini yükseltmek için en çok kullanılan yöntem kuyunun tabanını genişletmek olmuştur. 223 (838) ve 224 yıllarında kuyudaki su miktarının çok azaldığına bizzat şahit olan Ezrakī kuyunun tabanını genişleterek suyun arttırılmasına çalışıldığını ve 225'te (840) yağan yağmurlarla, gelen sellerle tekrar eski seviyesine çıktığını kaydeder (Ahbâru Mekke, II, 61).

1068 yılı Zilkade'sinde de (Ağustos 1658) benzer bir durum ortaya çıkmış, su seviyesi ciddi oranda azalarak Zilhicce (Eylül) ayında en düşük seviyeye inmiştir (Abdullah b. Muhammed el-Gāzî el-Mekkî el-Hanefî, I, 603).

Abdülmuttalib devrinden itibaren zemzem bazan hurma veya kuru üzümle tatlandırılarak içiliyordu. Abdülmuttalib develerini sağar ve sütlerini balla karıştırıp zemzemle beraber hacılara dağıtırdı (Ezrakī, I, 114). Evliya Çelebi, dünya suları lezzetini taşımayan ve biraz tuzlu olan zemzemin gün içinde bile farklı özellikler gösterdiğini ve sabahtan itibaren yatsıya kadar gül, menekşe, yasemin gibi çiçeklerin yanında saf süt kokusu hissedildiğini kaydeder (Seyahatnâme, IX, 386).

Eyüp Sabri Paşa, zemzem binasının açılmasından sonra ilk alınan suyun çok güzel olduğunu söyler ve bunu su kaymağı diye niteler (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 976-978). XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta İngilizler olmak üzere bazı Batılı

devletler, Osmanlı Devleti'nin Mekke'deki etkinliğini azaltmak ve hac ziyaretini engellemek kastıyla sözde tahliller yaptırarak zemzemin koleranın ana maddesini teşkil ettiğini ileri sürmüşlerse de Osmanlı Devleti zemzemi tahlil ettirip bu idDİAların asılsızlığını ortaya koymuş ve bu husus Batılı seyyahlar tarafından da doğrulanmıştır (Sarıyıldız, s. 296-300).

Sahâbî Ebû Râfi`'in kuyunun yanına ağaçtan oyduğu su tasları zemzemin bilinen en eski su kaplarıdır. Zamanla zemzem taşımak ve ikram etmek üzere çeşitli eşyalar imal edildi. Topkapı Sarayı Müzesi'nde sergilenen, kıymetli taşlarla süslü altın zemzem ibrikleri bunların en gelişmiş örnekleri arasında sayılabilir.

Mekke'de, zemzem koymaya mahsus sırça kap veya şişeye "*zevrak*" denir, Osmanlı döneminde hacılara zemzem dağıtan görevlilere yollanan hediyeleri bildiren mektuba da zevrak adı verilirdi. Hz. Peygamber zamanından itibaren, Abdülmuttalib'in yaptırmış olduğu iki havuzdan Hacerülesved'in önündeki içmek, kuyunun arka tarafındaki ise abdest almak için kullanılırdı (Ezrakī, II, 59).

Üzerinde herhangi bir korunak bulunmayan kuyudan çıkrık veya makara ile çıkarılan zemzem kovalarla bu iki havuza dökülürdü. Velîd b. Abdülmelik zamanında Mekke valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Hacerülesved'in karşısına bir direk diktirerek üzerine koydurduğu kandillerle hac aylarında tavaf edenlerin çevrelerini ve kuyuyu aydınlattı (Fâkihî, II, 245).

Yine bu dönemde, Mekke'nin fethinden sonra sadece zemzemle ilgili işlere bakan sikâye görevlisi için kuyunun yakınında özel bir yer inşa edildi.

Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde zemzem işlerine bakanlardan birinin kuyuya düşmesi üzerine etrafı taştan örülmüş kısa bir duvarla çevrili olan Zemzem Kuyusu'na ilk ızgara yapıldı ve çevresine mermer döşendi. Izgara sayısını ikiye çıkaran Mehdî-Billâh, Hâcer'in İsmâil'i yanına bıraktığı ağacı merkeze alıp basit bir çardakla kapatılan kuyunun üzerine bir kubbe yaptırdı.

220'de (835) Mu'tasım-Billâh bu kubbeyi kaldırarak, sac ağacından iç kısmı altınla kaplanan ve dönemin en güzel süslemelerini içeren bir tavanın yer aldığı büyük kubbeli hale getirdi. Tavanın saçaklarına hac zamanlarında Zemzem Kuyusu'nu aydınlatacak kandiller koydurdu ve havuzların bulunduğu yerin tavanını mozaikle kaplattı. Abbâsîler zemzem binasının görünmesine özel önem veriyorlardı. Onların başlattığı bu çalışmalar daha sonra da sürdürüldü.

Osmanlılar'a kadar zemzem binasında bazı tamirat ve tâdilât yapıldı. Osmanlı devrinde, gerek yerli halkın gerekse hac mevsimlerinde hacıların zemzemden rahatça faydalanmaları için çeşitli tedbirler alındı.

933'te (1527) başlayan zemzem binasını yenileme faaliyetleri 948 (1541) yılında Emîr Hoşgeldi tarafından tamamlandı. Kuyunun üzerine bir saçak, onun üzerine de kurşunla kaplanmış bir kubbe inşa edildi; ahşap tavan süslemeleri ve zemin mermerleri yenilendi.

1021'de (1612) Sultan I. Ahmed kuyunun giriş kısmına demir bir kafes koydurarak daha emniyetli hale getirdi. Kuyunun demir ağızlığı üzerine çıkan dört kişi, buradaki demir kafeslere dayanıp demir makaralar ve demir çatal kovalarla devamlı su çekerlerdi. Evliya Çelebi, su çekmede elleri ayakları kınalı Araplar'dan kırk kişinin dörder kişilik gruplar halinde nöbetleşe görev yaptığını kaydeder (Seyahatnâme, IX, 386).

Sultan I. Abdülhamid zamanında zemzem binası yenilendi, zemzemle ilgili hadisler binanın çeşitli yerlerine yazıldı. Kitâbesinde, I. Abdülhamid'in bu işi gerçekleştirmekten duyduğu sevinç ve kuyunun İsmâil ile annesi Hâcer'in zamanındaki özelliklerinin aynen korunduğu vurgulanmaktadır.

Sikâye görevlisi tek başına hacıların ihtiyacını karşılayamaz duruma gelince Mescid-i Harâm'ın çeşitli yerlerinde sakalar görevlendirildi. Osmanlı döneminde İslâm ülkelerinin her vilâyetinden gelen hacılar için bir saka görevlendirildi. Bunların başkanlığı da genellikle Âl-i Zübeyr'den bir kişiye veriliyordu.

Zemzem üzeri açık olan havuzlarda depolanır, hacılar buradaki musluklardan zemzem içerlerdi. Osmanlı Devleti'nin sonlarına doğru iki kapalı depo yapıldı ve su çekmek için pompa yerleştirildi.

Ta'mîrât-ı âliye müdürlüğü göreviyle Hicaz'a gönderilen Hezarfen Edhem Efendi'nin, ziyaretçilerin



içine düşmesini önlemek maksadıyla Zemzem Kuyusu'nun üstünü kafes şeklinde yekpâre kurşun dökerek kapatması Osmanlılar'ın kuyuyla ilgili son icraatı olmalıdır.

Mekke'nin idaresi Suûdî ailesine geçtikten sonra, zemzem binası izdihama yol açtığından Mescid-i Harâm'ın genişletilmesi esnasında ortadan kaldırılıp suyun akıtıldığı sebil önce Mescid-i Harâm'ın altındaki kısma alındı, merdivenlerle aşağıya açılan girişi de revakların önüne doğru çekildi. Bunun tavafı engellemesi üzerine giriş tamamen kapatılarak Mescid-i Harâm'ın çeşitli yerlerine konulan soğutma özelliğine sahip sebillerle zemzem dağıtımı yoluna gidildi. Zemzemî denilen görevlilerin sayısı arttırılıp Mekke, Mina ve Arafat'ta hacılara düzenli biçimde zemzem dağıtılmaya ve ziyaretçilerin zemzem binasına gelmeden ihtiyaçları karşılanmaya çalışıldı.

Hz. İbrâhim ve İsmâil'in uyguladığı gelenekleri düzenleyen *Hz. Peygamber ashabına bol bol zemzem içmelerini ve memleketlerine götürmelerini tavsiye etmiş, bizzat kendisi de Mekke'den Medine'ye sık sık zemzem getirtmiştir* (Tirmizî, "Hac", 112; Fâkihî, II, 48-51).

Bazı Mekkeliler şehir dışına giderken beraberlerinde zemzem götürürlerdi. Taş, toprak ve topraktan yapılan nesnelerin Harem sınırları dışına çıkarılması konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunsa da zemzem suyunun dışarıya çıkarılması ittifakla câizdir. Zaruret olmadıkça zemzemin temizlik için kullanılması uygun görülmemiştir.

Resûl-i Ekrem'in uygulama ve tavsiyeleri doğrultusunda tarih ve edebiyat kitapları ile diğer bazı kaynaklarda *zemzemin faziletine dair rivayetler* bir araya getirilmiş, hadis kitaplarında bununla ilgili özel bölümler açılmıştır.

Hz. Peygamber, "Bizimle münafıklar arasındaki alâmet bizim zemzemi bol bol içmemizdir; çünkü onlar asla zemzemi bolca içemezler" şeklindeki sözleriyle (Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 112-113; Müsned, III, 394; İbn Mâce, "Menâsik", 78) zemzemden bolca içilmesini iman alâmeti ve nifaktan uzak olma işareti olarak nitelendirmiştir.

Zemzem, kıbleye dönülerek besmele okunduktan sonra sağ elle ve üç nefeste gözü sudan ayırmadan, "Allahım! Senden faydalı ilim, geniş rızık ve her türlü hastalıktan şifa diliyorum" duasıyla içilmeli ve Allah'a hamdedilmelidir. Yaygın olan görüş diğer içeceklerin aksine zemzemin ayakta içilmesi yolundadır.

"Zemzem hangi niyetle ve ne maksatla içilirse ona şifa olur" (Müsned, III, 357; İbn Mâce, "Menâsik", 78); "Hataları döken zemzeme bakmak ibadettendir" (Müsned, II, 41) gibi hadislerin yanında onun çeşitli hastalıklara şifa verici özellik taşıdığına dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir (a.g.e., II, 24 vd.). Ortaçağ'da tıpla ilgili olarak ve özellikle tıbb-ı nebevî konusunda kaleme alınan eserlerde zemzeme mutlaka yer verilmiştir.

Zemzem suyu İslâm medeniyetinin bütün coğrafyalarında apayrı bir öneme sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in, torunları Hasan ile Hüseyin'in dünyaya gelişlerinde damaklarını zemzemle açması (a.g.e., II, 51) sonraki dönemlerde sürdürülen bir âdet haline gelmiştir.

İlk defa *Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın, oğlu Abdullah b. Zübeyr'in cenazesini zemzemle yıkadığını* kaydeden Fâkihî, Mekke'de bu uygulamanın *son suyun mutlaka zemzem olması* biçiminde yaygınlaştığını kaydeder (a.g.e., II, 47-48).

Aynı uygulama, Mekke dışındaki yerlerde *kefenlerin üzerine zemzem serpilmesi* şeklinde görülmektedir.

Dânişmend Gazi'nin Türkmenler'e, Malazgirt Savaşı'na hazırlık yapılırken elbiselerini temizleyerek *zemzemle yıkanmış kefenlerini* hazırlamalarını tavsiye etmesi gibi (DİA, VIII, 468), insanların *kefenlerini hacca götürüp zemzemle yıkamaları* veya *zemzemle yıkadıkları ihramlarını kefen olarak kullanmaları*, ramazan ayında orucun eğer varsa zemzemle açılması, *ölüm döşeğindeki hastanın ağzına zemzem damlatılıp kelime-i şehâdetin telkin edilmesi* gelenek halini almıştır.

Osmanlı döneminde mahmil veya surre-i hümâyun vasıtasıyla Hicaz'a gönderilen ferâşet çantalarına dönüşte konulan şeyler arasında zemzem de olurdu.

Mekke şerifinin padişaha yolladığı hediyelerin başında içinde zemzem bulunan murassa' bir ibrik ve leğen gelirdi. Ayasofya inşa edilirken kubbesi tutturulamayınca abdal kılığına giren Hızır'ın yol gösterdiği rahiplerin Mekke toprağı ve zemzemle

yaptıkları harçla kubbeyi tutturmaları rivayetinde olduğu gibi (Ünver, I/1 [1949], s. 9-10) zemzem halk edebiyatında da sıkça yer almıştır. Mukaddes emanetlerin ziyarete açılması esnasında yapılan sembolik törenlerde su olarak zemzem kullanılması âdettir.

Türk kültüründe Hacıbektaş'ta görüldüğü üzere bazı çeşmelerin suyunun diğerlerinden farklı olduğuna inanıldığı için bunlara zemzem adı verilmiştir.

Ayrıca suyun bir farklılığı söz konusu edildiğinde zemzeme benzetilirdi. Bu sebeple başta İstanbul olmak üzere Osmanlı döneminde yapılan çeşmelerin kitâbelerinde zemzem suyu veya kuyusu sıkça yer alır. Hz. Peygamber'in bir niyetle içilmesini tavsiye etmesi zemzemin sadece susuzluğu gidermek amacıyla değil aynı zamanda bir ibadet şuuru içinde içilmesini sağlamış, hem maddî hem mânevî arınmaya vesile sayılmıştır. "Hayırlı insanların içeceğinden için, seçkinlerin namazgâhında namaz kılın" diyen İbn Abbas'a bu sözlerin ne anlama geldiği sorulunca, "Hayırlıların içeceği zemzem, seçkinlerin namazgâhı da altınoluğun altıdır" cevabını vermiştir (Ezrakī, I, 318; II, 53).

İslâm âlimleri Mekke'de zemzemden içerken ilimlerinin artması için temennide bulunur ve zemzemin mânevî yönüne dikkat çekerlerdi. Bu çerçevede zemzem içme âdâbı ve erkânına dair kitap ve risâleler kaleme alınmıştır.

Sebteli muhaddis ve seyyah Ebü'l-Kāsım et-Tücîbî (ö. 730/1329) zemzemin faziletiyle ilgili rivayetleri ayrıntılarıyla kaydetmiştir.

Hacda zemzem içerken Zehebî derecesinde hadis hâfızı olmak için dua ettiği söylenen İbn Hacer el-Askalânî Mâ'ü zemzem limâ şüribe leh adlı bir eser kaleme almıştır (bu eser Sâid Bekdâş tarafından Fażlü mâ'i zemzem isimli kitabın ekinde yayımlanmıştır, Mekke 1413/1993, s. 167-195).

Bursa Gazzî Dergâhı'nın kurucusu Gazzî Ahmed Efendi'nin İ'lâmü'l-mültezem bi-fazîleti zemzem adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 399) bu alanda yazılmış Türkçe risâlelere bir örnektir.

Nâbî'nin 1089'daki (1678-79) hac ziyaretinin ardından yazdığı Tuhfetü'l-Haremeyn'in "Zikr-i Evsâf-ı Kâ'be-i Ulyâ" başlıklı bölümünde zemzem hakkında bilgi verilmiştir.

Arap ve Türk edebiyatlarında bu türden çok sayıda örnek vardır. Hacıları uğurlama ve karşılama törenleri için bestelenen ilâhiler arasında zemzem ilâhileri de yer alır.

Zemzem günümüzde modern teknolojilerle çıkarılmakta ve ultraviyole ışınlarıyla dezenfekte edildikten sonra içime sunulmaktadır.(1)

(1) DİA; [ZEMZEM - Mustafa Sabri Küçükaşcı] cilt: 44; sayfa: 243

Zemzem

a. Kâbe yanındaki meşhur kuyudan çıkan su, Zemzem suyu.(1)(2)(3)

b. Kâbe yakınında bulunan kuyu.(2)(3)

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Zemzem Suyu İçirme

Gülnar ve köylerinde ölecek bir hasta için alınacak tedbirlerden biri de hastanın başında İslâmi kurallara uygun olarak Kur'an-ı Kerim okunur ve hastaya zemzem suyu içirilir.(1)

(1) Arıtürk, Ahmet, a.g.e., s. 170

Zenburiye Kavuğu

Bazı Mezar taşlarının başlık tipi zenburiye kavuğudur. Kavuğa kalın bir konturla dışa çıkıntılı sarık şekli verilmiştir. Sarığın üstünde kavuğun tepesi sivrilerek sonlanmıştır. Bu bilgiyle ölen kişinin sosyal sınıfı tespit edilmiştir.(1)

(1) Demirel, Feray. a.g.e., s. 50

Zencefil

Cennette bir pınardır.(1)

(1) Erdoğan, Hüseyin s. a.g.e., s. 357

Zengi Ata Türbesi-Taşkent

(1) Bubur, Rüçhan. a.g.e. s. 141

Zengi Baba Türbesi-Türkmenistan

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 8



Zerdikan Türbesi-Muş

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 300

Zeva'id

Gayba iman ve yakîndeki artmalardır. İman ve yakîn arttığı zaman hâl, makam, irade ve muâmelelerdeki sıdk ve ihlas da artar. Zavaid, kalbin nurlarındaki artmalarıdır.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zevahir

Tarikata ait ilimdir. Bu ilim, ilimlerin en şereflisi, en nurlusu ve Hakk'a vuslatın vasıtasıdır.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zeve Türbesi-Urfa

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 317

Zevi'l-Erham

Ölenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımları.

Sözlükte "rahim veya neseb bağıyla birbirine bağlı akrabalar" anlamındaki zevi'l-erhâm (tekili zü'r-rahim/zî-rahim) terkibi, İslâm miras hukukunda ashâb-ı ferâizle asabe gruplarına dahil olmayan kan hısımlarını ifade eder. Meselâ anne tarafından dedeler, kızın çocukları, yeğenler, dayı, teyze, hala, anne bir amca bu grupta yer alır. Bunların çoğu, kişinin annesi veya kızı yoluyla kan bağı bulunan akrabalarından oluşmakla birlikte hala gibi erkek tarafından bazı akrabaları da içerir. Fıkıhta yerleşik kurala göre ölenin önce ashâb-ı ferâiz grubundaki akrabaları paylarını alır, geri kalan mirası asabeyi teşkil eden vârisler paylaşır. Bu iki gruptan bir vâris bulunmadığı takdirde zevi'l-erhâmın mirasçı olup olamayacağı meselesi fıkıhta, kökeni sahâbe dönemine kadar uzanan geniş bir tartışma konusudur. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas ve diğer bazı fakih sahâbîler zevi'l-erhâmın miras alabileceğini savunurken Zeyd b. Sâbit ve bazı sahâbîler mirasçı olamayacakları, ölenin pay sahibi ve asabe sınıfından hiç mirasçısı bulunmazsa terekenin beytülmâle kalacağı kanaatindedirler. Bu görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle diğer bazı fakihlere göre zikredilen iki grupta mirasçı bulunmadığında miras zevi'l-erhâm grubunda yer alan hısımlara kalır. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin meşhur görüşüne göre miras zevi'l-erhâma verilmez, beytülmâle kalır. Zâhirîler ise zevi'l-erhâmın fakir olması durumunda miras alabileceği görüşünü benimsemiştir.

Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel gibi zevi'l-erhâmın mirasçı olacağı fikrini kabul eden fakihler, "Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah'ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır" âyeti (el-Enfâl 8/75) ve benzeri âyetlerle (meselâ bk. en-Nisâ 4/7) bazı hadisleri ve sahâbe uygulamasını delil getirirler. Hz. Ömer, dayısından başka yakın akraba bırakmadan vefat eden bir kişinin dayısını mirasçı yapmış ve bu kararını Hz. Peygamber'in, "Allah ve resulü mevlâsı bulunmayanın mevlâsıdır. Vârisi olmayana dayısı vâris olur" sözüne dayandırmıştır (Müsned, I, 28; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Ferâ'iż", 8; Tirmizî, "Ferâ'iż", 12; İbn Mâce, "Diyât", 7, "Ferâ'iż", 9; Dârimî, "Ferâ'iż", 38).

Miras zevi'l-erhâma verilmeyip beytülmâle intikal ettirilirse bu takdirde terekeye bütün müslümanlar sahip olacaktır. Halbuki zevi'l-erhâm, müslümanlık yanında hısımlık bakımından da terekeye sahip olmaya daha lâyıktır (İbn Kudâme, IX, 83-85; M. Ebû Zehre, s. 217-221).

Zeyd b. Sâbit'in görüşünü benimseyen İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi fakihler ise kimlerin ne ölçüde mirasçı olacağının naslarla belirlendiğini, buna bir ilâvede bulunulamayacağını, zikredilen âyetlerin mücmel olduğunu, bu mücmel ifadelerin diğer miras âyetleriyle beyan edildiğini, ayrıca Hz. Peygamber'den hala ve teyzelere mirastan pay ayrıldığı yolunda bir rivayetin gelmediğini ileri sürerler.

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî payları verildikten sonra artan miktarın pay sahiplerine iade edilmeyeceği, beytülmâle intikal ettirileceği görüşündedir. Hanefî ve Hanbelîler'e göre hala ve teyzenin mirastan pay alamayacağı yolundaki rivayet pay sahibi ve asabe grubundan mirasçıların bulunması durumuyla ilgilidir.

İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in bu görüşlerine rağmen bir kısım Mâlikî ve Şâfiî fakihleri III.(IX.) yüz-

yıldan itibaren beytülmâlin nizamının bozulduğu gerekçesiyle terekenin beytülmâl yerine zevi'l-erhâma verilmesinin daha uygun olacağı görüşünü benimsemiş ve bu kanaat her iki mezhepte tercih edilen görüş haline gelmiştir (Hatîb eş-Şirbînî, III, 12; Desûkī, IV, 468; M. Ebû Zehre, s. 219). Dolayısıyla tarihî uygulamada bütün mezheplerin zevi'l-erhâmın mirasçılığında ittifak ettikleri, ancak hangi ölçü ve usullerle mirasçı olacakları konusunda görüş ayrılığına düştükleri söylenebilir.

Zevi'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili şu üç hususta ittifak edilmiştir:

1. Zevi'l-erhâmın mirasçı olabilmesi için karı veya koca dışında ashâb-ı ferâizden ve asabe sınıfından hiçbir mirasçı bulunmamalıdır.

2. Ashâb-ı ferâizden olan karı veya koca zevi'l-erhâmın mirasçılığına engel olmaz.

3. Zevi'l-erhâm sınıfından bir tek mirasçı varsa terekenin tamamına vâris olur; karı veya koca ile birlikte bulunuyorsa ondan artanı alır.

Zevi'l-erhâm grubundaki akrabalar ölene yakınlıkları bakımından dört sınıfa ayrılmıştır:

1. Fürû. Kızın çocukları ve torunları ile oğlun kızının çocukları ve torunları gibi.

2. Usul. Ölenin anne tarafından dedeleri ve nineleridir.

3. Yeğenler. Ölenin öz, baba bir veya anne bir kız kardeş çocuklarıyla öz, baba bir veya anne bir erkek kardeş kızları ve bunların çocukları, anne bir kardeşlerin erkek oğulları.

4. Ölenin dede ve ninelerine nisbet edilen zevi'l-erhâm. Öz, baba bir veya anne bir halalar, anne bir amcalar, öz, baba bir ya da anne bir dayı ve teyzeler gibi.

Bir sınıftan veya çeşitli sınıflardan zevi'l-erhâmın mirasçılığında hangi ölçütün kullanılacağı hususunda üç yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Birinci yaklaşımı benimseyen ve "ehl-i rahim" denilen gruba göre ölene akraba olmak zevi'l-erhâmın mirasçılığında tek başına yeterli bir ölçüdür. Bütün akrabalar yakınlık derecesi ve kadın-erkek farkı gözetilmeden terekeye eşit oranda ortak olur. Fazla taraftar bulmayan bu görüşün temsilcileri Hasan b. Meysere ve Nûh b. Zirâh'tır. Bunlara göre zevi'l-erhâm sınıfından mirasçı olanlar hepsinin ortaklaşa sahip olduğu bir sıfat sebebiyle mirasçı olmaktadır. Bu sıfat da ölene hısım (zî-rahim) olmaktır. Dolayısıyla aralarında ölene yakınlık veya uzaklıklarının, kadın veya erkek olmalarının bir önemi olmamalıdır (Kişkî, s. 193; Cübûrî, s. 202).

İkinci yaklaşımı benimseyen ve zî-rahim akrabayı ölene bağlayan kişi yerine koyduklarından "ehl-i tenzîl" adı verilen grubun temsilcileri Alkame b. Kays, Şa'bî, Mesrûk b. Ecda' ve Hasan b. Ziyâd'dır. Hanbelîler, Şâfiîler ve Mâlikîler bu grubun görüşünü tercih etmişlerdir. Buna göre dayı ve teyze anne yerine, hala baba yerine, erkek kardeş kızı erkek kardeş yerine, kız kardeş kızı da kız kardeş yerine geçer. Zevi'l-erhâmı her ne kadar dört sınıfa ayırırlarsa da bu sınıflar arasında bir tertip gözetmezler; ayrı sınıflardan olanlar birbirlerini mirastan mahrum bırakmazlar, birlikte mirasçı olabilirler. Sadece kendilerini ölene bağlayan vasıtanın mirasçılıktaki durumuna göre zevi'l-erhâmın alacağı paylar farklılık gösterir. Zî-rahimin yerini aldığı kişi eğer sağ olsaydı ne miktar miras alacak idiyse zî-rahim de o kadar miras alır (Hatîb eş-Şirbînî, III, 13).

Üçüncü yaklaşımı benimseyen ve ölene yakın olana öncelik verdiklerinden "ehl-i karâbet" adıyla anılan grubun temsilcisi Ebû Hanîfe olup Hasan b. Ziyâd dışındaki Hanefîler bu görüşü kabul etmiştir. Buna göre sınıflar arasında tertip gözetilir; bir önceki sınıftan zevi'l-erhâm varken sonraki sınıflardan olan zevi'l-erhâm mirasçı olamaz; aynı sınıftan zevi'l-erhâm arasında ölene bir veya iki vasıtayla bağlanma ile (derece-i kurbiyyet) öz, baba bir veya anne bir hısım olma (kuvvet-i karâbet) gibi hususlar tercih sebebi olur. Ölene yakınlığın ölçü alınmasının gerekçelerinden biri zevi'l-erhâmın mirasçılığının asabe niteliği taşıması ve bunların ashâb-ı ferâiz ile asabenin bulunmaması halinde geriye kalanı almalarıdır. Bundan dolayı asabede olduğu gibi yakınlık esas alınır.

Bu yaklaşımla ilgili ölçütler şöylece sıralanabilir:

1. Zevi'l-erhâmın mirasçılığında her şeyden önce sınıf (kurb-i cihet) esastır. Birinci sınıftan zevi'l-erhâm varken ikinci sınıftan olanlar mirasçı olamaz. Meselâ ölenin birinci sınıftan zevi'l-erhâmı olan kızın kızı varsa ikinci sınıftan olan annenin babası mirastan pay alamaz.

2. Aynı sınıftan olan zevi'l-erhâm arasında kurb-i



dereceyi ölene bağlayan zincirin kısalığı esas alınır. Meselâ kızın kızı varken oğlun kızının çocukları, annenin babası varken annenin babasının babası mirasçı olamaz.

3. Aynı sınıfta ve aynı derecede bulunan zevi'l-erhâm arasında da kuvvet-i karâbeti ölene bağlayan kimsenin ashâb-ı ferâizden veya asabe sınıfından bir mirasçının evlâdı olması tercih sebebidir. Buna göre muayyen pay sahibi veya asabe evlâdı olan, bu sıfatı taşımayan zevi'l-erhâma tercih edilir. Meselâ baba bir erkek kardeşin kızı varken öz erkek kardeşin kızının oğluna pay verilmez. Aynı şekilde baba bir erkek kardeşin oğlunun kızı ile öz kız kardeşin kızının kızı birlikte mirasçı olsalar ilki asabe evlâdı olduğundan diğerini mirastan mahrum eder.

Zevi'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili görüş ayrılığına Hz. Peygamber'den farklı uygulama örneklerinin rivayet edilmesi kadar zevi'l-erhâm grubunu teşkil eden mirasçıların nafaka ve diyet gibi malî yükümlülükleri taşıyıp taşımamaları ve mahallî örf ve telakkiler de etkili olmuştur.

Malî yükümlülüklerin özellikle ailenin erkekleri arasında paylaştırıldığı ve evlenen kadınlar artık eski ailelerinden ayrılıp yeni ailenin üyesi olarak kabul edildiği Hicaz örfünü dikkate alan bir kısım fakihler hala, teyze, dayı gibi yakın akrabaya herhangi bir malî sorumluluk yüklemeyip buna karşılık miras hakkı da tanımamış, onlara miras hakkı tanıyan fakihler de nafaka ve diyet gibi malî, ictimaî ve ailevî sorumluluklar yükleyerek nimet-külfet dengesini gözetmiş, bulundukları bölgede mevcut akrabalık bağlarına işlerlik kazandırmayı hedeflemişlerdir.

Zevi'l-erhâm konusu klasik dönemde genellikle fürû kitaplarının mirasla ilgili bölümlerinde, modern dönemde de mirasla ilgili eserler içinde ele alınmış veya müstakil çalışmalara konu olmuştur. Osmanlılar döneminde konuyla ilgili çeşitli risâleler yazılmıştır.[1]

(1) DİA; [ZEVİ'l-ERHÂM - Hamza Aktan] cilt: 44; sayfa: 308

Zevi'l-Erham

Ölenin farz sahibi ve asabe olmayan akrabalarıdır. Bunlar ya hala, teyze ve erkek kardeşin kızı gibi kadınlardan olur veya ölen kişi ile aralarında bir kadın bulunan erkeklerden olur. Mesela, annenin babası, dayı, kız kardeşin ve kızın çocukları zevil ehramdır.[1][2]

(1) Yılmaz, Fehmi. a.g.e.

(2) Zuhayli, Vehbe. a.g.e., C. 10, s. 349

Zevr

Türkçede "birini veya bir yeri görmeye gitmek" anlamında kullanılan ziyaret sözcüğü Arapça ziyaret kelimelerinden gelmektedir. Bu kökle ilgili "zevr" kelimesi de hem ziyaret etmek, hem de ziyaret eden manasında kullanılır.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 27

Zevre

Omurga kemiği manasında Farsça bir kelime olan zevre, nura ait olan varidir.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zevvârât

Resulullah'ın, erkekler gibi kadınları da bir müddet kabir ziyaretinden engellediği bilinmektedir. Bu kadınların, kabir ziyaretini aşırı derecede alışkanlık haline getirmiş kişiler (zevvârât) olduğu anlaşılmaktadır.[1]

(1) Öztürk, Levent, a.g.e. s. 145.

Zeybek, Recep

YÖK Ulusal Tez Merkezi/Tasnif No:110565

Denizli Kabristanlığında 18. Ve 19. Yüzyıllardan Kalma Mezar Taşlarının Tahlili, Süleyman Demirel Ü., Sosyal Bilimler Enst., Tarih ABD, Y. Lisans Tezi, S.112, 2001

(1) Kayalı, Mihrican. a.g.e.

Zeynel Abidin Türbesi-Adıyaman

(1) Sucu, Mustafa. a.g.e., s. 69

Zeynel Bey Türbesi

Hasankeyf'te XV. yüzyılda inşa edilen türbe.

Dicle nehrinin kuzey sahilinde yer alır. Kitâbesinde türbenin Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Ha-

san'ın oğlu Zeynel Bey için yaptırıldığı yazılıdır. Diğer kitâbede tarih varsa da dökülmüştür. Zeynel Mirza Bey 1473'te Otlukbeli Savaşı'nda öldüğüne göre türbe bu yıllarda inşa edilmiş olmalıdır. Mimarı İran asıllı Abdurrahman oğlu Pîr Hüseyin'dir. Çevresinde gelişen külliye yapıları zamanla yıkılmış, türbe bazı kısımları dışında ana özellikleriyle günümüze kadar gelmiştir. Silindirik bir kaide üzerinde yükselen gövde dıştan daire, içten sekizgen planlıdır. Altında mezar odası bulunan yapının zeminden 4,50 m. yüksekliğe kadar olan kısmı taş, üzeri tuğlayla örülmüştür. Türbenin gövdesine çıkan merdivenleri, mumyalık bölümünün örtüsü ve alt kısımlardaki kaplama taşları dökülmüştür. Kaidenin doğusundan küçük bir kapıyla mezar odasına geçilmektedir. İçindeki kalıntılarla duvardaki yataklardan bu bölümün ahşap kirişlerle desteklenen basık bir tonozla kapatıldığı anlaşılmaktadır. Üst örtüde çok sayıda çömlek ve testi kullanılmıştır. Mumyalıkta mezar bulunmamaktadır. Gövdeye kuzeyden bir kapıyla girilmektedir. Tam karşısında aynı boyutlarda bir pencere açıklığı vardır. Sekizgen iç mekânın her kenarına kubbe geçişine kadar uzanan sivri kemerli nişler açılmıştır. Dikdörtgen nişlerin arasında kalan sekizgenin köşeleri kemer seviyesinde trompları hatırlatan mukarnaslı hücrelerle teşkilâtlandırılmıştır. Pandantif biçimli baklava motifleriyle süslenen geçiş üstünde mukarnas dolgulu kubbe kasnağı yer alır. Çapı gövdeden daha dar olan çift cidarlı kubbe içten yarım küre, dıştan miğfer şeklindedir. İç kubbede dört, dış kubbede üç pencere vardır.

Türbenin mimarisi kadar fîrûze, mor, kahverengi, siyah ve beyaz renkli mozaik çinileriyle ve sırlı tuğlalardan oluşan süslemeleri de ilginçtir. Silindirik dış yüzeyin tamamı sırlı tuğlayla kaplanmıştır. Düz atkı taşlı kapı ve pencere açıklıkları yüksek sivri kemerlerle kuşatılarak eyvan türünde birer taçkapı görünümü verilmiştir. Nişleri çeviren altıgen geçme motifli kalın dikdörtgen çerçeve alttan birleşerek bütün gövdeyi dolaşmaktadır. Atkı taşı üzerindeki örgülü çiçekli kûfî kitâbelerle kavsaradaki geometrik desenli mozaik çinili süslemeler dökülmüştür. Aynı teknikle işlenen kapı kemeri içinde yıldız formları arasına kelime kelime serpiştirilmiş usta kitâbesi yer almaktadır. Kemer alınlığında ise girift sülüsle iki değişik renkte ve karakterde yazılmış asıl kitâbe mevcuttur. Üçgen boşluklar kıvrık dal, rûmî ve palmetlerden oluşan bitki motifleriyle doldurulmuştur. Güneydeki pencere süslemeleri arasında tekrarlanan kitâbeler okunamayacak derecede bozulmuştur. Gövde, zikzak biçiminde dizilmiş fîrûze sırlı tuğla çerçeveler arasında yukarıdan aşağıya doğru Allah, Muhammed, Ahmed ve Ali adlarının tekrarlandığı, dört sıra satrançlı kûfî yazı örneğiyle bezenmiş, ancak alt ve üst kısımları dökülmüştür. Kasnağındaki köşeleri baklava dizileriyle biten zikzak motiflerden başka kubbenin süslemeleri de günümüze ulaşmamıştır. İçteki sekizgen duvarlar, 1,5 m. yüksekliğe kadar yeşil sırlı ve perdah tekniğiyle işlenmiş altıgen çinilerle kaplanmıştır. İç kubbenin tamamının beş ve altı köşeli yıldızlarla süslendiği kalan izlerinden anlaşılmaktadır. Gövdenin diğer kısımları harçla sıvanmıştır.

Zeynel Bey Türbesi plan, mimari ve süslemeleriyle Anadolu'daki türbe ve kümbetler arasında tek örnektir. Akkoyunlu döneminde Anadolu ile İran ve Azerbaycan kültürleri arasındaki yakın alışverişin canlı bir hâtırası olan yapı mimarisiyle Azerbaycan, sırlı tuğla ve mozaik çinili süslemeleriyle İran ve Timurlu, baklava motifli pandantiflere benzeyen kubbe geçişleriyle Celâyirli ve Osmanlı dönemi Irak yapılarını hatırlatmaktadır. XV. yüzyıl Türk-İslâm sanatının değişik yörelerindeki üslûp özelliklerini bir araya getiren bu eser Ilısu Baraji'nın tehdidi altındadır ve özgün yerinden taşınması planlanmaktadır.(1)

(1) DİA; ZEYNEL BEY TÜRBESİ - Abdüsselâm Uluçam, cilt: 44, sayfa: 364

Zeynelabidin Türbesi-Kayseri

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 100,

(2) Aydın Remzi, Kayseri'de Iı. Abdülhamid Han Dönemi'nde İnşa Edilmiş İki Yapı, s. 288, Zeitschrift Für Die Welt Der Türken,

(3) Kayseri Valiliği. a.g.e. s. 21,

(4) Demir, Ayşe Nur Kaya, a.g.e., s. 84

Zeynelabidin Türbesi-Mardin

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 100



Zeynelabidin Türbesi-Ankara

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 99

Zeynelbey Türbesi-Batman

(1) DİA, Cilt. 16 s. 367,

(2) Mıynat, Ali.. a.g.e. s. 182,

(3) Ertuğrul, İsmail. "Kurtarılmayı Bekleyen Antik Kent Hasankeyf" Diyarbakır, (yayl. y.)(t.y.). s. 7

Zeynelbey Türbesi-Mardin

(1) DİA, Cilt. 2 s. 271

Zeynep Hanım Türbesi-İstanbul

(1) Haskan, Mehmet Mermi2 a.g.e. Cilt 2, s. 576

Zeynep Kamil Türbesi-İstanbul

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 100,

(2) Haskan, Mehmet Mermi1 a.g.e. s. 651

Zeynilik

Bir Türk tarikatıdır. Suhreverdi tarikatından çıkarak on beşinci asırda Bursa'da Zeyneddin Hafi tarafından kuruldu. Bunun müridinin müridi Şeyh Vefa, Fatih Sultan Mehmed'in cenaze namazını (1481) kıldırmış olup İstanbul'un bir semtine adını vermiştir, orada tekkesi vardır, evliya sayılır.[1]

(1) Öztuna, Yılmaz.a.g.e.

Zeynüddin Yusuf Türbesi-Mısır

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 6 s. 9

Zeyrek-Zade Mevlana Kadı Rükneddin Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 30

Zeyt

Ruh-i kudsi, aydınlanma ve safanın nihayeti olduğundan, nebilere ve velilere nisbet edilen bir ruhtur. Bu kişi "saflaşmış, istidada kavuşmuş kişi" olarak kabul edilir. Çünkü evliya içinde, neredeyse ışığı enbiyadan müstağni olarak aydınlatacak hale gelen kimseler, enbiya içinde de neredeyse meleklerden müstağni olanlar bulunmaktadır.[1]

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zeytinburnu Mezarlıkları

Zeytinburnu sınırları içerisindeki mezarlık alanlarışunlardır:

a. Merkez Efendi Camii Hazîresi ve Mezarlığı

b. Tahir Efendi Mezarlığı

c. Dedeler Mezarlığı

d. Eski Kozlu Mezarlığı

e. Yeni Kozlu Mezarlığı

f. Silivrikapı ve Ayvalık Mezarlıkları

g. Seyyid Nizam Camii Hazîresi ve Mezarlığı

h. Kazlıçeşme Mezarlığı

ı. Yedikule Mezarlığı

j. Erikli Baba Tekkesi Hazîresi

k. Topkapı Çamlık (1-5 Adalar) Mezarlığı

l. Eski Topkapı Mezarlığı

m. Yeni Topkapı Mezarlığı

n. Maltepe Mezarlığı

o. Yenikapı Mevlevihânesi ve Hâmûşân.[1]

(1) Berk, Süleyman. a.g.e. s.20-21

Zeytinlik Camii Ve Türbeleri

Artvin ilinin merkez ilçesine bağlı Zeytinlik köyünde XIX. yüzyılın ortalarında inşa edilen cami ve yakın çevresindeki iki türbe.

Cami, harime girişi sağlayan taçkapı üzerindeki Arapça kitâbesine göre 1272 (1856) yılında Sâliha Hanım tarafından yaptırılmıştır.(...)

Aşağı Türbe. Çoruh ırmağının karşı kıyısında geliri Derinköy Camii'ne ait olan düz bir vakıf arazisinin içinde bulunmaktadır. Yapının kitâbesi yoktur, bu sebeple kimler tarafından ve hangi tarihte inşa edildiği belirlenememiştir. Ancak kullanılan malzeme, teknik, plan ve kuruluş özellikleri yönünden Selçuklu devri türbelerine olan benzerliği dikkate alındığında yapının muhtemelen XIII. yüzyılda yöreye kısmen hâkim olan Saltuklular tarafından inşa edildiği söylenebilir. Günümüz-

de samanlık olan türbenin düzgün kesme taş kaplamaları XIX. yüzyılın ortalarında Zeytinlik Camii'nde kullanılmak üzere tamamıyla sökülmüştür. Buna rağmen yapı ayaktadır. Altta kriptası bulunan türbe kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülmüştür. Kuzey cephesinde orta eksende kapı, iki yanında da birer büyük pencere yer almaktadır. Yapının doğu cephesinde üstte güneyde ortaya yakın konumda, batıda ise alt kısımda bir pencere mevcuttur. Kapı ve pencerelerin formları bozulmuştur. Türbenin iç mekânı 6,15 × 6,15 m. ölçüsünde kare plana sahiptir. Mekânın tam ortasında 2,15 m. eninde, doğu-batı doğrultusunda duvardan duvara devam eden dikdörtgen planlı kripta bulunmaktadır. Kısmen harap olan kriptanın içi moloz taşla dolmuştur ve üzeri tuğladan beşik tonoz örtülüdür. Güney duvarındaki mihrap nişi tahrip olmuştur. İç mekânın üstü dışa aynen yansıtılan, iki kademeli ve kesme taştan yuvarlak kemerli tromplarla geçilen 5,70 m. çapında tuğla kubbe ile örtülmüştür. Trompların yanındaki duvar yüzeyleri bu seviyede sivri kemerlerle hareketlendirilmiştir. Cephelerinde ve iç mekânda herhangi bir süsleme yoktur. Ancak Zeytinlik Camii'nin cephelerine devşirme malzeme olarak yerleştirilen yıldız ve geometrik şekilli taş süslemeler muhtemelen buradan götürülmüştür.

Yukarı (Uçurum Kenarı) Türbe. Aşağı Türbe'nin yaklaşık 500 m. güneybatısında Çoruh ırmağından başlayarak yükselen engebeli vakıf arazisinin zirvesinde bulunmaktadır ve tarihi belirlenemeyen yapı Aşağı Türbe ile benzerlik göstermektedir. Muhtemelen bu türbe de XIII. yüzyıl Saltuklu eseridir. Altta kriptası olan türbe kare planlıdır ve üzeri tuğladan örülmüş, yuvarlak kemerli tromplarla geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür. Kuzey cephesinin ortasında yuvarlak kemerli ve dikdörtgen formlu kapı, her iki yanda da birer pencere vardır. Doğu ve batı cephesinde birer pencere yer almakla birlikte bu yönlerde kubbe eteğinde oval formlu birer pencere daha mevcuttur. Kapı ve pencerelerin formları bozulmuştur. Türbenin iç mekânı 6,90 × 6,85 m. ölçüsünde kare plana sahiptir. Mekânın orta yerindeki tabanın altında güney-kuzey doğrultusunda 4,40 m. eninde, 6 m. boyunda dikdörtgen planlı kripta bulunmaktadır. Kuzey kısmı harap olan kriptanın içi moloz taşla dolmuştur; kuzeybatı köşesinden içine inişi sağlayan taş basamaklı merdiveni vardır. Kripta tuğladan beşik tonoz örtülüdür. Güneyde basit işçilikli ve yarım yuvarlak nişli mihrap yer almaktadır. Trompların arasındaki duvar yüzeyleri bu seviyedeki sivri kemerlerle hareketlendirilmiştir. Cephe kaplamalarının tamamıyla düzgün kesme taş olduğu ve Zeytinlik Camii'nde kullanılmak üzere bunların da yerlerinden söküldüğü tahmin edilmektedir. Yakın zamanda onarım görmeyen cami orijinalliğini muhafaza ederek işlevini sürdürürken kaplamaları sökülmüş olan her iki türbe kendi kaderleriyle başbaşa ayakta durmaktadır.(1)

(1) DİA, [ZEYTİNLİK CAMİİ ve TÜRBELERİ - Osman Aytekin] cilt: 44; sayfa: 379

Zeytune

a. Zeytin ağacı.

b. Fikir kuvveti yoluyla nur-i kuds, tertemiz nur ile tutuşmaya hazır olan nefstir.(1)

(1) Erginli, Zafer. a.g.e.

Zeyve Türbesi-Çankırı

(1) Yılmaz, Metin. a.g.e.

Zıbarmak

Ölmek, gebermek.(1)

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

Zıbartmak

Öldürmek, gebertmek.(1)(2)

(1) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.

(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Zıll

Allah'ın yarattığı her şeyin sağında, solunda kısalıp tekrar uzanan gölgesinin, Allah'a secde ettiği belirtilmektedir. Gölgenin sağa, sola kayması, Allah'ın yarattığı kanunların gereğidir. Her şey gerek kendisi, gerek gölgesi, Allah'ın yarattığı kanunlara uymaktadır. Allah'ın kanunlarına uymak, O'na secde etmek, yani boyun eğmek demektir.(1)

(1) Ateş, Süleyman. a.g.e., C. 23, s. 305



Zındık

Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim.

Pehlevî dilinde zendîk, orta dönem Farsça'sında zendîg şeklinde geçer. Kelime, milâdî III. yüzyılın sonlarından itibaren Sâsânîler'in Maniheistler'le mücadeleleri sırasında Budist, Brahmanist, yahudi ve hıristiyan gibi din mensuplarına ve zendiklere uyguladıkları baskı dolayısıyla, en yüksek dereceli Zerdüştî din büyüğü kabul edilen Kirdîr'in övünmesinde görülür (Ph. Gignoux, s. 60). Zındık bu dönemde nur ve zulmet ilâhlarına inanan Maniheistler'i nitelemek üzere kullanılıyordu. V. yüzyılda Ermeni hıristiyan yazarı Eznik, Maniheistler'le yaptığı polemikte "Maniheizm'e mensup kimse" anlamında zendik kelimesini kullanmış ve kelime orta dönem Farsça'sı ile yazılan Zerdüştî din kitaplarında yer almıştır (EI² [İng.], XI, 510). Müslümanlığın doğu ülkelerine yayılması neticesinde Arapça'ya geçen kelime zindîķ şeklinde telaffuz edilmiş, çoğulu zenâdıka, masdarı zendeka olarak tesbit edilmiştir. Kelime önceleri Maniheistler'i nitelerken daha sonra çeşitli mânalarda yorumlanmıştır (Lisânü'l-'Arab, "zndķ" md.). Arapça sözlüklerde zindîkın aslının "zendigiray" (âlemin ebedîliğine inanan kimse) olduğu, "zind" biçiminde de kullanıldığı, kelime Mecûsî Mani'ye ait kitabın ismi iken zamanla zindî ve zindîkın ortaya çıktığı (Tâcü'l-'arûs, "znd" md.), zindîkın "senevî" yahut "düalist" anlamına geldiği, nur ve zulmet inançlarını benimseyip Allah'a ve âhiret gününe inanmayan kimseleri ifade ettiği belirtilmektedir (Lane, III, 1258; krş. Mes'ûdî, I, 250-251).

İlk dönemlerde İslâm toplumuna katılan İranlılar, çok eskiden başlayan din ve devlet tecrübeleri dolayısıyla toplum seviyesinin üzerinde yer alıyordu. Abbâsî Halifesi Mansûr'un tabibi Hasîb, Hıristiyanlığı benimsemiş görünmesine rağmen bir zındıktı. Sonraları zındıklar çeşitli baskılara mâruz kalınca dinî inançlarını İslâm perdesi altında gizlemeye çalışmış, buna ihtiyaç duymadıkları zamanlarda ise düalist inanç ve uygulamalarını ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Eski İran ailelerinden gelen bu kişiler, Arap karşıtı Şuûbîler'le aynı yolu izleyip Fars dinî düşüncesi ve geleneklerinin yeniden canlandırılması arzusuna sahipti, bu yüzden de içinde yaşadıkları İslâm toplumuna karşı reaksiyon gösteriyorlardı. Bunların arasında İslâm'ın emir ve yasaklarını sert ve katı kabul eden, aslında dine karşı olmakla birlikte görünüşte serbest düşünceli kişiler gibi davrananlar da vardı.

Uygurlar 762'de Maniheizm'i devlet dini olarak kabul edince Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın emriyle 163'te (779) Maniheist zındıklara karşı başlatılan sistemli baskı ardından gelen halife Hâdî-İlelhakk'ın son dönemine kadar (170/786) devam ettirilmiştir. Halife Mehdî bu sebeple Dîvânü'z-zenâdıka'yı kurmuş, buraya "sâhibü'z-zenâdıka" (arîfü'z-zenâdıka) unvanlı bir görevli tayin etmiş, haklarında yapılan tahkikat neticesinde suçu sabit görülenler hapis veya ölüm cezasına çarptırılmıştır (Taberî, VIII, 167). Bu durum, zındıkları takıyye uygulamaya sevkettiği gibi eski inanç ve kültürlerine daha çok bağlanmalarına da yol açmıştır. İslâm tarihçileri, Bâtınî İsmâiliyye dahil bazı aşırı mezheplerin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden birinin, zındıkların İslâm karşısında eski İran kültürünü hâkim kılmak amacıyla faaliyette bulunmaları olduğunu belirtmektedir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 284, 293).

Zındıklar değişik mezheplere mensup müellifler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Buna göre zındık Allah'ın varlığını kabul etmeyen Muattıla'ya, hayır-şer, nur ve zulmetin yaratıcıları olarak iki ilâhın varlığına inanan Seneviyye'ye, mallarda ve kadınlarda ortaklığı savunan Mezdekiyye'ye, âdil bir imamın bulunmaması yüzünden insanın sadece hayatını sürdürebilecek kadar dünyadan faydalanmasını öngören Abdekiyye'ye, ruhların semavî âleme bakıp cennetleri müşahede ederek mânevî lezzet aldıklarına inanan Rûhâniyye'ye (Fikriyye) mensup kimseleri niteler (Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 91-95). Öte yandan Mâlikî mezhebine mensup Kādî İyâz, Hz. Peygamber'e dil uzatan kimseyi de zındık sayar (eş-Şifâ', II, 549-551); İbn Teymiyye de aynı görüşe katılır (eś-Śârimü'l-meslûl, s. 3-4, 298, 353). Çağdaş müelliflerin yaptığı sınıflandırma ise şöyledir:

1. Zındık, zâhiren İslâm'a bağlanmış görünmekle birlikte nur ve zulmet gibi birbirine zıt iki prensi-

be dayanan Maniheizm'e, Mezdekiyye ve Mecûsîliğe mensup olan kimsedir; Abbâsîler döneminde kelime bu anlamda kullanılmıştır.

2. Müslümanlığını ortaya koyup küfrünü gizleyen kişidir. Bunlar İslâm'ın ilk döneminde daha çok münafık diye anılmıştır.

3. Hiçbir şekilde inanmayan kimseleri niteler.

4. Küfrünü açıklamamakla birlikte dinî konularda lâubali davranan kişidir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 111-112). Bu tanımlamalara göre zındık açıkça veya gizli biçimde İslâmiyet'le ilgisini kesip küfrü benimsemiştir. İslâm'dan açıkça ayrılanlar ise mürted olarak nitelendirilir. Genelde zındık kelimesinin ilk defa 124 (742) yılında idam edilen Ca'd b. Dirhem için kullanıldığı ifade edilir. İslâm tarihinde zındıklardan en çok bilinen isim Kur'an'a nazîre yazmaya kalkışan İran asıllı mütercim, edip ve kâtip İbnü'l-Mukaffa'dır (ö. 142/759; İbnü'l-Mu'tez, I, 131-132). Abbâsî Halifesi Mehdî döneminde (775-785) şair Beşşâr b. Bürd ile şair ve edip Sâlih b. Abdülkuddûs de zındıklıkla itham edilip öldürülmüşlerdir (ayrıca bk. Bedevî, s. 44-53).

Zındıklık nitelemesinin kavramın yaygınlaştırılmasıyla bazı İslâm fırkaları mensupları hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Ebû Yûsuf'un, Mu'tezile'nin durumu sorulduğunda onları zındıklıkla itham ettiği nakledilir. Bağdâdî'ye göre İmam Şâfiî, hevâ ehli içinde muhalifleri aleyhinde yalan şehâdette bulunan Hattâbiyye mensupları dışında kalanların şahitliğinin kabul edileceğini beyan etmiş, ancak daha sonra bu görüşünden rücû edip Mu'tezile ile diğer bid'at ehlinin şahitliğini makbul saymamış; Mâlik b. Enes de Mu'tezilîler'in zındık olduğunu ve tövbe etmeleri teklif edilmeden öldürüleceklerini ileri sürmüştür (el-Farḳ, s. 358). Bu tür hükümlerde mezhep taassubunun önemli rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır.

İslâm âlimleri ve özellikle kelâmcılar zındıkların İslâm'a yönelttiği eleştirilere cevap vermek üzere reddiyeler yazmıştır. Bunların arasında Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esamm'ın er-Red 'ale'z-zenâdıḳa, Ahmed b. Hanbel'in er-Red 'ale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye, Osman b. Abdullah el-Irâkî'nin el-Fıraḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zeygı ve'z-zendeḳa, İbn Hacer el-Heytemî'nin eś-Śavâ'iḳu'l-muhriḳa fi'r-reddi 'alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeḳa adlı eserleri zikredilebilir. İslâm hukukçuları, zındık diye anılan Maniheistler'i Ehl-i kitap gibi zimmet ehli statüsünde kabul etmemiştir. Fakihler zındıklığı sabit olan kimsenin katlinde ittifak etmiş, fakat hakkındaki hüküm infaz edilmeden tövbe etmesinin istenip istenmeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür.(1)

(1) DİA; [ZINDIK - Mustafa Öz] cilt: 44; sayfa: 391

Zihin

a. İnsanın düşünce hayatını oluşturan ruhsal işlev.(1)

b. İnsanın deneyimlerle edindiği bilgileri bir depo halinde saklayıp da sonra gerektiğinde güncel yaşama uygulayarak kullanmasını sağlayan işlev, yaşantıları, öğrenilenleri ve bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak saklama gücü, bellek, hafıza.(1)(2)

c. Bir canlının duygu ve davranışlar dışındaki ruhsal süreç ve etkinliklerin tümü.(1) Anlayış, kavrayış, akıl.(2) İnsanın kendini ve çevresini bilmesinde rol oynayan idrak, tanıma, anlama, kavrama, hatırlama, sembolleştirme, muhakeme ve soyutlama gibi faaliyetlerin tümü.(2)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zikir

a. Allah'ı anma, namaz kılma anlamında geçer.(1)

b. Tesbih ile ve çeşitli şekillerde Esmaü'l- Hüsna'yı söyleme, vird çekme, belirli zamanlarda belli duaları belli miktarda ve belli şekilde okuma anlamında kullanılan bir terim.(1) Allah'ın adını art arda anarak yapılan bir tür dua.(2)

c. Sözünü etme, adını anma, söyleme, hatıra gelme, simini bildirme, açık söyleme, iyilikle anma.(1)(2)

d. Toplu olarak ve tarikatların koyduğu usullere uyarak Allah'ın isimlerini söylemek suretiyle yapılan ibadet ve bu maksatla düzenlenen tören.(3)

(1) Akay, Hasan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Ayverdi, İlhan. a.g.e.



Zikr-i Aleni

Dervişlerin toplu halde sesli olarak yaptıkları zikir.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zikr-i Hafi

Müşahedeyi devamlı kılan, zihni gaflete düşürerek tefrikadan kurtaran zikr-i hafi'dir.[1]

(1) Bardakçı, Mehmet Necmeddin, a.g.e., s. 256

Zikr-i Hakiki

Zikredenle zikredilenin birleştiği zikr-i hakikidir. Seyr'ü Sülûkun nihayetin makamında olanlar için zikrin fenadan sonra bekâ mertebesi bulunur. Bu Hakk ile var olmaktır. Hem zikir hem de ibadetler ihsan mertebesinde, Allah'ı görüyormuş gibi yapılmalıdır.[1]

(1) Bardakçı, Mehmet Necmeddin, a.g.e., s. 256

Zileli Abdurrahman Efendi Türbesi-Kastamonu

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 1, s. 199

Zillet

İnsanın aşağılanmasına yol açan zayıf ve itibarsız konum anlamında Kur'an tabiri.

Sözlükte "zayıf, âciz ve itibarsız olmak, aşağılanmak, yenik düşüp boyun eğmek" anlamındaki züll kökünden türeyen zillet bir kimsenin başkaları karşısında bedensel, psikolojik, ekonomik, sosyal statü vb. yönlerden zayıflığını ve etkisizliğini ifade eder. "Güç, üstünlük, saygınlık" mânasındaki izzetin karşıtıdır. Zillet yerine zül ve mezellet de kullanılır. Birini aşağılamaya, küçük düşürmeye izlâl, bu duruma düşen kimseye zelîl (çoğulu ezille) denir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "źll" md.; Lisânü'l-'Arab, "źll" md.). Esmâ-i hüsnâ hadisinde geçen (İbn Mâce, "Du'â'", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82) zül kökünden müzil "dilediği kimseyi üstünlükten yoksun bırakıp hor ve hakir düşüren" anlamındadır. "Mehânet, tehâsüs, temelluk, denâet" gibi zillete yakın anlamlar içeren başka kavramlar da vardır (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, s. 291; Gazzâlî, III, 368, 369). Bazı kaynaklarda tevazuun ifratının kibir/tekebbür, tefritinin ise zillet olduğu belirtilir. Râgıb el-İsfahânî zillet yerine "bir kimsenin, hakkını kaybetmeye yol açacak derecede kendini alçaltması" şeklinde açıkladığı "daa" (الضعة) kavramını kullanır (eź-Źerî'a, s. 299). Gazzâlî'ye göre tevazu kibir ve zilletin itidal noktası olmakla birlikte tevazu ile zillet arasındaki sınır değişkendir. Buna göre bir kimsenin ilim, meslek, mevki gibi hususlarda kendisinden daha aşağı durumda bulunan birine karşı tevazuda aşırıya kaçması zillet sayılır (İhyâ', III, 368-369).

Kur'ân-ı Kerîm'de yedi âyette zillet, on altı âyette aynı kökten isim ve fiiller başlıca üç anlam çevresinde toplanır.

1. Bazı âyetlerde zillet ve türevleri yaygın kullanımına uygun biçimde "aşağılanma, âcizlik" mânasına gelir. Bir âyette kudreti ve hükümranlığı mutlak olan Allah'ın dilediğini aziz, dilediğini zelil kılacağı belirtilir (Âl-i İmrân 3/26). İsrâiloğulları'nın Sînâ çölünde Hz. Mûsâ'ya karşı sergiledikleri sert ve saygısız tavırları, Medine yahudilerinin Resûl-i Ekrem'e yönelik hasmane tutumları sebebiyle zilletle damgalandıkları (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112), Mûsâ'nın Tûrisînâ'ya çıkmasının ardından buzağıya tapmaya kalkışan İsrâiloğulları'nın Allah'ın öfkesine ve dünya hayatında zillete mâruz kaldıkları (el-A'râf 7/152), İslâm aleyhine yahudilerle iş birliği yapan Medine münafıklarının da zillete düşürülenler arasında yer alacakları (el-Mücâdile 58/20) bildirilir. Zillet kavramı altı âyette inkârcıların âhiretteki değersizliğini ve aşağılanmışlık durumunu anlatır (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "źll" md.). Sabâ melikesi Hz. Süleyman'dan aldığı mektup üzerine çevresindekilere bilgi verirken, "Krallar bir ülkeye girdiler mi oranın altını üstüne getirir, halkının ulularını zelil yaparlar" demişti (en-Neml 27/34).

2. Bir kısım âyetlerde zillet kavramı cümledeki bağlamına göre olumlu anlamda da kullanılır. Meselâ evlâdın ebeveynine karşı görevleri arasında sayılan zül (el-İsrâ 17/24), müminlerin nitelikleri arasında zikredilen ezille (el-Mâide 5/54) "şefkat, merhamet, tevazu, yumuşaklık" gibi mânalarla açıklanmıştır (Taberî, IV, 626-627; VIII, 61; İbn Sîde, XI, 47; Şevkânî, II, 60; III, 247-248).

3. Âyetlerde zillet kavramı "bir şeyin elde edilebilir, kullanışlı ve yararlanılabilir olması" anlamında da geçer. Dünyanın ve dünyevî nimetlerin insan-

ların yararlanmasına elverişli kılınması (el-Bakara 2/71; Yâsîn 36/72; el-Mülk 67/15), cennet meyvelerinin uzanıp alınabilecek kadar yakın olması (el-İnsân 76/14; krş. Taberî, XII, 364-365; Şevkânî, V, 404) bu kavramla ifade edilmiştir.

Zillet kavramı hadislerde de genellikle "aşağılanma, âcizlik, zayıflık" mânasında kullanılır. "Allahım! Yoksulluktan, kıtlıktan, zilletten, zulmetmek ve zulme uğramaktan sana sığınırım" şeklinde dua eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, "Vitir", 32; Nesâî, "İsti'âźe", 14-16; İbn Mâce, "Du'â'", 3) mü'minin kendini zillete düşürmesini uygun görmemiştir (Müsned, V, 405; İbn Mâce, "Fiten", 21; Tirmizî, "Fiten", 66). Müslümanların zayıf durumda bulunduğu bir zamanda Resûl-i Ekrem ileride İslâm'ın bütün evlere gireceğini, Allah'ın İslâm'ı aziz, küfrü zelil kılacağını bildirmiştir. Bu hadisi rivayet eden Temîm ed-Dârî daha sonra onun bu müjdesinin gerçekleştiğini, müslümanların mal, itibar ve izzet sahibi olduklarını, buna karşılık inkârcıların gün geçtikçe zillete düştüklerini belirtmiştir (Müsned, IV, 103, 614; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Ramażân", 9; İbn Mâce, "İķāme", 178). Nitekim Medineliler de zelil durumda iken İslâm sayesinde onur ve itibar kazanmışlardır (Müsned, III, 57). Mekke müşriklerinin Hudeybiye Antlaşması'nın başlığına, "Allah'ın elçisi Muhammed" yerine "Abdullah oğlu Muhammed" yazılmasında direnmeleri ve Hz. Peygamber'in buna razı olması üzerine Hz. Ömer, "Niçin bize bu zilleti kabullenmek düşüyor?" demiş, ancak sonraları Hz. Peygamber'in ne kadar isabetli davrandığını anlamıştır (Müsned, IV, 325). Hadislerde müslümanların birbirini zelil ve hakir görmemeleri (Müsned, I, 41; VI, 256), küçük düşürülenlerin haklarını savunmaları (Müsned, III, 487), özellikle yöneticilerini aşağılamaktan sakınmaları (Müsned, V, 165, 387, 406) istenmiştir.

Ahlâk ve âdâba dair kitaplarda insanın saygınlığını korumasının önemi üzerinde durulmuştur. Kişinin kendini zillete düşürecek tutumlardan sakınması, toplumda saygınlık kazanacak davranışlarda bulunması, başkalarına ihtiyaç duymayacak kadar varlık sahibi olması, özellikle nefsini tamahtan arındırıp zilletten korunması gerektiği belirtilmiştir.

Filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî ilim ve hikmeti, cömertlik ve adaleti seçen, iffetini koruyan, ibadete devam eden, tevekkülünde ve akîdesinde samimi olan kimsenin, bu erdemlerin kendisine kazandıracağı zihinsel ve ruhsal gelişmişlik sayesinde zillet ve kaygılardan kurtulacağını ve özgürlük, adalet, gayret, onur gibi niteliklerle donanacağını söyler (el-Emed 'ale'l-ebed, s. 107).

Aşırı arzu ve beklentilerin insanı zillete düşüreceğini belirten İbn Hibbân, özgürlüğü seven kimsenin kendisine ait olmayan şeylerle ilgilenmekten kaçınmasını öğütler (Ravżatü'l-'uķalâ' ve nüzhetü'l-fużalâ', s. 142).

İbn Hazm açgözlülüğü her türlü zilletin, keder ve mutsuzluğun temeli sayar, bunun zıddının ruh temizliği olduğunu yazar. Ona göre tamah olmasaydı kimse kimsenin önünde eğilmezdi (Ahlâk ve Davranış Tarzları, s. 66, 76).

Erdemli insan için şeref maldan daha değerlidir (a.g.e., s. 109).

Aynı görüşleri tekrarlayan Mâverdî de minnet altında kalmaktan sakınmayı tavsiye eder; çünkü minnet özgür insanın köleleşmesine yol açar. Allah'ın hür yarattığı insanın başkasına köle olması yakışmaz. Kişinin kendini küçük düşürmemesi için başkasına ihtiyaç duymaktan kurtulması, bunun için de meşrû yoldan kazanç sağlaması gerekir; zira helâl kazanç insanı zillete düşmekten kurtarır (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 308, 314-321).

Mutasavvıflara göre vermekte izzet, almakta zillet vardır (Serrâc, s. 263). Bununla birlikte bazıları nefsi riyâ ve kibirden korumak amacıyla zilleti geçici bir terbiye aracı kabul eder. Allah'ın kuluna verdiği en büyük izzet ona nefsinin zilletini göstermesidir (Kuşeyrî, et-Tahbîr, s. 49).

Kaynaklarda nefsin gururunu kırmak için dilencilik yapan, zelil ve hakir görünmekten hoşlanan sûfîlere dair menkıbeler anlatılır (meselâ bk. Hücvîrî, s. 605; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 435, 436, 438; Ferîdüddin Attâr, s. 557).[1]

(1) DİA; [ZİLLET - Mustafa Çağrıcı] cilt: 44; sayfa: 417

Zilli Dede Türbesi-Adana-Seyhan

(1) Tanyu, Hikmet. a.g.e. s. 167



Zilmeâric

Ma'recler sahibi, yukarı çıkma vasıtaları, merdivenler sahibi. Allah'ın güzel isimlerinden biri olarak Zilmearic, meleklerin çıktığı yerlerin, yani göklerin sahibi anlamına geldiği gibi, dereceler, yücelikler ve üstünlükler sahibi anlamına da gelir. Ma'recler, meleklerin gökte çıktıkları yerlerin adları olarak da yorumlanmıştır. Güzel ameller, ruh ve melekler O'na yükselir.[1]

(1) Akay, Hasan. a.g.e.

Zilzâl Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan dokuzuncu sûresi.(...)

Sûrenin konusu *kıyametin kopması ve insanların dünyada işledikleri ameller için hesaba çekilmesi* hakkındadır.

Zilzâl sûresi yerin büyük bir sarsıntı ile sarsılacağı ve içindeki ağırlıkları (eskāl) dışarıya atacağı günü hatırlatılmakla başlar. Diğer âyetlerde sûra üfürülmekle vuku bulacağı ifade edilen bu olayın (ez-Zümer 39/68) ikinci üfleyişle meydana geleceğini söylemek mümkündür.

2. âyette yer alan "eskāl" kelimesi Taberî ve İbn Kesîr'e göre yerin karnındaki (kabirlerdeki) ölüleri anlatır. Buna yer küresinin kendi içinde sakladığı çeşitli maden ve hazineler de eklendiği takdirde bu yer sarsıntısını birinci ve ikinci üfleyiş olarak kabul etmek gerekir.

Ardından, tasvir edilen durum karşısında inkârcılar veya bütün insanlar hayrete düşüp, "Arzın bu hali nedir?" diyeceklerdir. O gün Cenâb-ı Hakk'ın ilhamıyla yer küresi, üzerinde işlenen bütün amelleri haber verecektir.

Dünyada peygamberlerin tebliğlerine doğrudan veya dolaylı biçimde muhatap olan insanlar tek başlarına ve dağınık şekilde hesap yerine gelecekler. Zerre kadar iyilik yapan da zerre kadar kötülük yapan da karşılığını bulacaktır.(...)[1]

(1) DİA; [ZİLZÂL SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 44; sayfa: 421

Zincirî Ali Efendi Türbesi-Bursa

(1) Kepecioğlu, Kamil. a.g.e. Cilt 4, s. 183

Zinciriye Türbesi-Mardin

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 100

Zincirkıran Ali Paşa Türbesi-Diyarbakır

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101,

(2) Diyarbakır'daki İslam Dönemi Mimarisinde Süsleme, (Gülsen Baş) Doktora Tz. Yüzüncüyıl Ün. Sos. Bilm. Enst. Van 2006, s. 173

Zincirkıran Mehmed Bey Türbesi-Antalya

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101,

(2) DİA, Cilt. 40, s. 349,

(3) DİA, Cilt. 43 s. 554

Zincirlikuyu Mezarlığı

Şişli İlçesi›nde, Esentepe-Levent arasında yer alır. Girişi Büyükdere Caddesi›ndedir.

Büyükşehir Belediyesi'nin maliki olduğu mezarlık İstanbul'un modern biçimde düzenlenmiş ilk mezarlığıdır ve bu yüzden uzun yıllar halk arasında "**asri mezarlık**" olarak anılmıştır. Mezarlığın bulunduğu alan 1930›lu yıllara kadar kırsal durumdaydı. En yakın yerleşme Mecidiyeköy'deydi. Asıl yerleşme Şişli'de son buluyor, ondan sonra tramvay deposu ile karşısındaki geniş alanda da üçe bölünmüş olarak Rum, Ermeni ve Yahudi mezarlıkları yer alıyordu. 1935'te şehir dışında yeni bir mezarlık kurulmasına karar verildiğinde en uygun yer olarak Şişli'den ve Beşiktaş'tan ulaşılabilen ve genişleme imkânı bulunan Zincirlikuyu seçildi. Ancak 1950'lerde çevrede başlayan gecekondu (Gültepe, Kuştepe, Çeliktepe) yerleşmeleri mezarlık alanının genişlemesini önledi. Ayrıca Beyoğlu yakasındaki tek modern mezarlık oluşu da hızla dolmasına yol açtı.

Bugün 380.847 m2'lik mezarlık alanı aile kabirleri için ayrılmış olanlar dışında bütünüyle dolmuş durumdadır. Büyükşehir Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü de mezarlığın girişinde inşa edilmiş binada bulunmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yetişmiş birçok ünlü kişinin kabrinin bulunduğu mezarlığa gömülmüş ilk ünlü 1937'de ölen Abdülhak Hâmit Tarhan'dır.[1]

(1) DBİA

Zindan

Dünyaya ve nefse kinaye olarak kullanılmıştır. Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Zindan Baba Türbesi-Lüleburgaz

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101

Zindan Baba Türbesi-Kırklareli

(1) Akgünay, Tamer. a.g.e. s. 74

Zindani Baba Türbesi-Edirne

(1) Özkan, Selma. a.g.e. s. 28

Zinde

a. Canlı.[1]

b. Dünyevi alakaları terk etmek ve ihtiyari ölümdür.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Zinnur

Nurlu, nur dolu.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zinnureyn

a. İki kez nurlu,[1] İki nur sahibi.[2]

b. Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlendiği için Hz. Osman'ın lakabı.[1][2][3]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

(3) Kaya, Bayram Ali. a.g.e., s. 344

Ziya

a. Işık, aydınlık.[1]

b. Hakk'ın gözüyle Hakk'ın aynı olarak görmektedir.[2]

(1) Akay, Hasan. a.g.e.

(2) Erginli, Zafer. a.g.e.

Ziyaettin Han Türbesi-Bitlis

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101,

(2) Törehan, M. Serdar. a.g.e. s. 122

Ziyafet

Sözlükte "misafir ağırlama, yemek ikram etme, misafirlik" anlamındaki dıyâfe (ziyâfet) kelimesi Türkçe'de düğün ve doğum gibi bir olay dolayısıyla, bazan da böyle bir sebep olmadan insanları davet edip toplu yemek verme ve bu şekilde verilen yemek için kullanılır. Türkçe şölen ve toy da aynı anlama gelir.

Arapça'da bu mânayı ifade eden *velîme, da'vet, me'dübe, kırâ* gibi geniş kapsamlı kavramlar yanında farklı ziyafet türleri için değişik kelimeler de bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle ziyafetten bahsedilmezse de yoksulların doyurulması emredilir (meselâ bk. el-Hac 22/28, 36); hiçbir karşılık beklemeden sırf Allah rızası için yoksulları doyuranlar övgüyle anılır (el-İnsân 76/8-9), açları doyurmayanlar kınanır (Yâsîn 36/47).

Kur'an'ın sahâbeye hitaben "davet edilmedikçe yemek için Peygamber'in evine gitmemeleri, erken gidip yemeğin hazırlanmasını beklememeleri, yemek yedikten sonra da fazla oyalanmadan ayrılmalarıyla" ilgili buyruklar (el-Ahzâb 33/53) aynı zamanda ziyafet konusunda genel bir görgü kuralına da işaret etmektedir. Hadislerde davet ve ziyafete dair daha çok bilgi vardır. İslâmî kaynaklarda veriliş amacına göre değişik isimlerle anılan ve aslı Câhiliye Arapları'na dayanan çok sayıda ziyafet türünden söz edilir. Dinî hükümlerle uyuşmayan unsurları ayıklanarak çoğu İslâmî dönemde de devam ettirilen bu ziyafet çeşitlerinin en yaygını "velîme" denilen düğün ve "akîka" denilen doğum yemeğidir. Abdurrahman b. Avf evlendiğinde Hz. Peygamber ona bir koyunla da olsa velîme düzenlemesini buyurmuştu (Buhârî, "Büyû'", 1, "Menâḳıbü'l-enśâr", 3, "Edeb", 67; Müslim, "Nikâh", 79-81).

Resûlullah da kendi evliliklerinin ardından ziyafet vermiştir (meselâ bk. Müsned, III, 98, 110, 262; VI, 112; Buhârî, "Nikâh", 55, 70).

Velîme terimi, "düğün yemeği" anlamının yanında hangi türden olursa olsun her ziyafet için kulla-



nılır. Ayrıca davet, me'dübe ve kırâ kelimeleri düğün, sünnet gibi özel bir sebep olmadan verilen ziyafetleri ifade eder.

Bunların dışında farklı ziyafetlere mahsus isimler de vardır. Meselâ sünnet yemeğine "azîre" ve "i'zâr", yolculuk dönüşünde verilen yemeğe "nakīa", bir yapının tamamlanması münasebetiyle verilen ziyafete "vekîre", önemli bir ziyaretçinin şerefine olan ziyafete "tuhfe", yitiğin bulunması üzerine verilen ziyafete "şündah", doğum yapan kadının sağlığına kavuşması dolayısıyla verilen yemeğe "hurs", aileden birinin Kur'an'ı ilk defa hatmetmesi veya hâfızlığını tamamlaması münasebetiyle olan ziyafete "zü'l-hazâka", herkese açık ziyafete "cefelâ", özel davetlilere verilen ziyafete ise "nakarâ" denir. Câhiliye döneminde "vadîme" adı verilen matem yemeği uygulaması İslâm'da kaldırılmıştır (Câhiz, s. 246-250; İbn Sîde, XII, 99; Akfehsî, s. 46-47; İbn Tolun, s. 50-68, 90-95; Âlûsî, I, 385-386; Cevâd Ali, V, 68-73; Meysâvî, s. 765-807).

Davet edilmediği ziyafete gelen kimseye "*tufeyli*" adı verilir. Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuya dair bir eserinde bildirdiğine göre tufeyli ismi "gün ışığının çekilip gece karanlığının bastırması" anlamındaki "tafel" kökünden gelir. Tufeylinin ziyafete kimin tarafından çağırıldığı ve nasıl geldiği bilinmediğinden bu isimle anıldığı belirtilir. Başka bir rivayette tufeyli kelimesinin, asalaklığıyla tanınan Kûfeli Tufeyl b. Zellâl'in isminden geldiği kaydedilir.

Ziyafete davet edilenin davet sahibinin izni olmadan yanında getirdiği kimseye "*immaa*" denir. Bu şekilde ziyafete davetsiz katılmak sünnete ve âdâba aykırı görülüp hoş karşılanmamıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Resûlullah'ın böyle durumlarda ziyafet sahibinin iznini aldığına, başkalarına da bunu emrettiğine dair rivayetler aktarır (et-Tatfîl, s. 9-18; Cevâd Ali, V, 73-75; Meysâvî, s. 774-776).

İslâm kültüründe kişisel çıkar hesabı yapmayıp Allah rızasını kazanmak, insanlar arasında sevgi ve dostluk ilişkilerini güçlendirmek gibi amaçlar taşıyan ziyafetlere meşruiyet ölçülerine uygun icra edilmesi şartıyla dinî bir mâna yüklenmiştir.

Birçok hadis mecmuasında yer alan (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 31, 85; Müslim, "Îmân", 74-77), "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun" hadisi ziyafet yoluyla ikramda bulunmayı da kapsar. Bu sebeple etrafında insanların toplandığı her sofraya dinî bir değer atfedilmiş, bu sofra Allah'ın sofrası (*me'dübetü'r-rab*) sayılmıştır.

Ziyafetin bu dinî boyutu me'dübe kelimesinin kökündeki kutsallığı hatırlatan mânalarla da ilişkilendirilir (Meysâvî, s. 768-769).

Kur'an'ı "*Allah'ın ziyafet sofrası*" (me'dübetullah) diye niteleyen hadiste (Dârimî, "Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân", 1) me'dübe kelimesinin kullanılmasında kelimenin bir kutsiyet mânasını ima etmesinin etkili olduğu düşünülebilir.

Başta Gazzâlî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'i olmak üzere ahlâk ve âdâb kitaplarında İslâmî örf ve âdetlere uygun bir ziyafetin ziyafeti tertipleyenler, davet edilenler, ziyafetin seyri bakımından çeşitli kurallara yer verilmiştir: Ziyafet veren kişi davet ederken zengin fakir ayırımı yapmamalıdır. Zira bir hadiste, "Yemeklerin en kötüsü zenginlerin çağırılıp fakirlerin çağırılmadığı ziyafet yemeğidir" denilmiştir (Buhârî, "Nikâh", 42; Müslim, "Nikâh", 107; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 1).

Davetlerde akrabalara öncelik verilmeli, ardından dostlar, tanıdıklar çağırılmalıdır. Ziyafet veren kimse övgü ve itibar peşinde olmayıp dostlarını memnun etmek, Peygamber'in sünnetini yaşatmak ve insanların gönlünü hoş tutmak gibi amaçlar taşımalı, ziyafete katılmakta sıkıntı çekecek kimseleri çağırmamalıdır. Davet edilen de zengin fakir ayırımı yapmaksızın mümkün olduğu ölçüde davete icabet etmelidir. Nitekim Hz. Peygamber kölelerin ve yoksulların davetine de katılırdı (İbn Mâce, "Ticârât", 66, "Zühd", 16; Tirmizî, "Cenâ'iz", 32).

Özellikle düğün yemeğine katılmanın önemi üzerinde durulmuş, bunun farz-ı ayın, farz-ı kifâye veya sünnet olduğu belirtilmiş, diğer ziyafetlere katılmak ise müstehap sayılmıştır (Gazzâlî, II, 42; Akfehsî, s. 36; İbn Tolun, s. 41-42). Resûl-i Ekrem davet edilenlerin davete katılmalarını öğütlemiş (Müslim, "Nikâh", 97, 98, 100-106; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 1), mazeretsiz davete icabet etmeyenlerin günahkâr olacağı bildirilmiştir (Müslim, "Nikâh", 110; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 25). Kendisi davet edildiğinde Medine'ye çok uzaktaki yerlere bile giderdi (Müsned, II, 424,

479, 481, 512; Buhârî, "Hibe", 2, "Nikâh", 73; Müslim, "Nikâh", 104).

Davet edilen kişi nâfile oruca niyet etmişse ve davete katılması ev sahibini sevindirecekse icabet edip orucunu bozmalıdır; aksi takdirde mazeret belirtmelidir. Ziyafet verenin zalim ve kötü bir kişi olarak bilinmesi veya ziyafette sunulacak yemeğin helâl olmaması gibi bir endişe varsa davete icabet etmemek gerekir. Ziyafete katılırken yiyip eğlenmek gibi basit amaçların ötesinde davet vereni memnun etmek, dostlukları pekiştirmek, Resûlullah'ın sünnetini yaşatmak gibi amaçlar gözetilmelidir. "Ameller niyetlere bağlıdır" hadisi (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Ebû Dâvûd, "Talâḳ", 11) delil gösterilerek bu tür niyet ve maksatlarla tertip edilen ziyafetlerde buluşmanın ibadet gibi sevap kazanmaya vesile olacağı belirtilir (Gazzâlî, II, 12-15; Meysâvî, s. 773-776).

Ziyafet esnasında uyulması istenen bazı kurallar da klasik dönem eserlerinde şöylece sıralanır:

Misafir boş bulduğu veya ev sahibinin gösterdiği yere oturmalı, yer seçiminde ve diğer davranışlarında davet sahibinin aile mahremiyetine saygı göstermeli, gözü yemeğin geleceği yerde olmamalı, yanında oturanlarla sohbet etmelidir. Ziyafet sofrası gayri meşru hareketlerin sergilendiği bir eğlenceye dönüştürülmemelidir. Yemek saati önceden belirlenip davetlilerin çoğu gelmişse yemek vaktinde verilmeli, misafirler bekletilmemelidir. Ancak gecikenler arasında yoksullar veya gücenebilecek kimseler varsa yemek bir süre geciktirilebilir.

İlgili kaynaklarda yemeklerin tıbbî yönden uygun olan sıraya göre verilmesi, ziyafette değişik yemekler sunulacaksa bunların misafirlerin göreceği yere konulması, yemeğin aceleye getirilmemesi, yemeklerin davetlilere yetecek miktardan eksik veya fazla olmaması, ziyafet sahibinin misafirlerden önce sofradan kalkmaması, ayrılırken davetlilerin ziyafet sahibinin iznini alması, ev sahibinin misafirleri uğurlaması gibi kurallar da sıralanır (Gazzâlî, II, 12-18; Akfehsî, s. 33-44; İbn Tolun, s. 68-87; Heytemî, s. 63-71).(1)

(1) DİA; [ZİYAFET - Mustafa Çağrıcı] cilt: 44; sayfa: 496

Ziyaret-i Harem

Kutsal yerlerin ziyaret edilebileceğine ruhsat veren "şeddü'r-rahl" hadisine göre sadece Mescid-i Harâm (Kâbe), Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret için seyahate çıkılır (Buhârî, "Śalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, "Śavm", 67; Müslim, "Hac", 415, 511-513).

Resûl-i Ekrem zaman zaman Kubâ Mescidi'ni ziyarete gitmekle beraber yalnız yukarıdaki üç mescidi ziyaret yeri kabul etmesinin bazı sebepleri vardır. Müslümanların hac ibadetini yerine getirmek için ziyaret etmeleri gereken Kâbe yeryüzünde inşa edilen ilk mescid, aynı zamanda müslümanların kıblesidir. Mescid-i Aksâ da yeryüzünde inşa edilen ikinci mesciddir. Ayrıca bu iki mescid Kur'ân-ı Kerîm'de önemle zikredilmektedir (meselâ el-Bakara 2/144; el-Mâide 5/2; el-İsrâ 17/1).

Hz. Peygamber, Mescid-i Harâm'da kılınan bir namazın Mescid-i Nebevî'de kılınan yüz namazdan (Müsned, IV, 5) ve başka mescidlerde kılınan sayısız namazdan (İbn Mâce, "İḳāme", 195) daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Mescid-i Nebevî'de kılınan bir namazın Kâbe dışındaki mescidlerde kılınan bin namazdan daha faziletli sayılması da (Buhârî, "Fażlü'ś-śalât", 1; Müslim, "Hac", 505-510) bu mescidin önemine işaret etmektedir.

Şeddü'r-rahl hadisinin çeşitli rivayetlerinde adı bazan en önce, bazan da en sonra "benim şu mescidim" diye zikredilen Medine Mescidi, Kur'an'ın ifadesiyle, "Takvâ üzerine kurulan mesciddir" (et-Tevbe 9/108). Kâbe'den kırk yıl sonra inşa edilen (Buhârî, "Enbiyâ'", 40) ve Kur'an'da çevresinin mübarek kılındığı belirtilen (el-İsrâ 17/1) Mescid-i Aksâ daha önceki ümmetlerin, hatta bir süre müslümanların da kıblesi olmuş, Hz. Peygamber bu mescidden Mescid-i Îliyâ şeklinde de bahsetmiştir (Müslim, "Hac", 513).

İslâm âlimleri, güvenilir olduğunda ittifak ettikleri şeddü'r-rahl hadisine dayanarak fazilet itibariyle Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'nın birbirini izlediğini kabul etmektedir. Yine adı geçen hadise göre bu üç yerin dışında kalan türbe ve makamları ziyaret için seyahate çıkılması menedilmiştir. Dört mezhep imamı da bu üç mescidden başka yerleri ziyaret etmenin ve



oralarda yapılacak nezirlerin makbul olmayacağı görüşündedir.[1]

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Ziyaret-i Kabir

Hz. Peygamber'in hayatında önceleri kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı uygulama vardır.

Resûl-i Ekrem'in ilk dönemlerde kabir ziyaretini erkek-kadın herkese yasaklamasından maksat, yanakları yumruklama, elbise yakalarını yırtma ve ağıt yakıp ağlama gibi (Buhârî, "Cenâ'iz", 19) İslâm'ın vakarı ile bağdaşmayan Câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere, dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hatta onlara ibadet etme şeklinde kendini gösteren şirk görüntülerini yok etmekti. Kabirlerin yanında uygulanan bu Câhiliye âdetlerinin çirkinliği anlaşıldıktan ve ziyaret sırasında kötü söz söylemenin günah olduğu öğrenildikten sonra Hz. Peygamber âhireti hatırlatacağı için kabirlerin ziyaret edilebileceğini bildirmiş (Müsned, III, 38, 63; Müslim, "Cenâ'iz", 106; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 77-102), kabir ziyareti insana kendi âkıbetini hatırlatıp ibret almasını sağladığından faydalı görülmüştür (Müslim, "Cenâ'iz", 102).

Nitekim Resûl-i Ekrem, Medine'deki Bakīu'l-garkad kabristanını sık sık ziyaret etmiş, ilâhî izne nâil olduktan sonra da annesinin kabrini ziyaret edip ağlamış, onun bu hali yanındaki sahâbîleri de ağlatmıştır (Müslim, "Cenâ'iz", 105; Nesâî, "Cenâ'iz", 101). Bununla birlikte İbn Abbas (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 78), Ebû Hüreyre (Tirmizî, "Cenâ'iz", 61) ve Hassân b. Sâbit (Müsned, III, 442-443), Resûl-i Ekrem'in kabirleri ziyaret eden kadınları lânetlediğini belirterek bu yasağın kalkmadığına işaret etmişlerdir.

Neticede bazı âlimler umumi ruhsatın yasağı kaldırdığı görüşünde birleşmiş, bazıları ise çokça ağlayıp sızlandıkları gerekçesiyle kadınlar için kabir ziyaretinin mekruh sayıldığını söylemiştir. Bunlara muhalefet edenler daha önceki yasağı nesheden, "Kabirleri ziyaret ediniz" hadisinin kadınları da içine aldığını, zira onların da âhireti düşünerek ibret almaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu iki görüşü telif edenler ise kadınların kabir ziyaretini yasaklayan hadiste geçen "zevvârât" kelimesinin mübalağa sîgasına dikkat çekip bu yasağın, kabirleri sık sık ziyaret etmek suretiyle bazı önemli görevlerini aksatan kadınları içine aldığını belirtmişlerdir (Şevkânî, IV, 119).

Kabir ziyaretinin bazı âdâbı vardır.

Kabristana girerken kendi âkıbetini düşünerek derin bir tevazu içinde bulunmalı, kabirdekileri Resûl-i Ekrem'in yaptığı gibi selâmlamalı, Hanefîler'e göre kabrin yanında ayakta durup dua etmeli, kabirlerin üzerine basılmayacağı gibi oturulamayacağı da bilinmelidir (Müslim, "Cenâ'iz", 96-98).

Kabirdekiler için Hz. Peygamber'in şu duası okunmalıdır: "Selâm size ey bu kabirlerde yatanlar! Allah bizi de sizi de bağışlasın. Siz bizden önce gittiniz, biz peşinizden geleceğiz" (Tirmizî, "Cenâ'iz", 59).[1]

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Ziyaret-i Kubur

Mezar, kabir ziyareti.[1][2]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Erdoğan, Hüseyin s. a.g.e., s. 157

Ziyaret-i Kurba

Akraba olan müslümanlar birbirlerine diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakın kabul edildikleri için (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6) akrabalık münasebetlerini karşılıklı ziyaretlerle devam ettirmeleri istenmektedir.

Kendilerinden "zü'l-kurbâ" (el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36), "zevi'l-kurbâ" (Bakara 2/177) ve "el-akrabûn" (el-Bakara 2/180, 215; en-Nisâ 4/33) gibi ifadelerle bahsedilen akrabaların birbirleriyle ilişkilerini sürdürmelerini Resûl-i Ekrem de önemle tavsiye etmiş, bunu yerine getirmeyenlerin cennetten mahrum kalacaklarını bildirmiştir.

Bu arada akraba olmayanların ziyaretleşmelerinin Allah'ı hoşnut edeceğine dair hadisler de vardır (meselâ bk. Müsned, II, 292, 408, 462; Buhârî, "Cenâ'iz", 2, "Mežâlim", 5; Müslim, "Birr", 38, "Selâm", 4-6).

Hanefî ve Mâlikîler'e göre bir kadın, anne ve babasını -Mâlikîler'e göre aynı şehirde bulunmaları kaydıyla- her cuma günü ziyaret etme hakkına sahiptir ve kocası onu engelleyemez. Kocası izin vermese bile kadın diğer akrabalarını da yılda bir defa ziyaret edebilir. Aynı şekilde koca, eşinin anne ve babasının kızlarını haftada bir defa, eşinin diğer akrabalarının da yılda bir defa onu kendi evinde ziyarette bulunmalarına engel olamaz. Kadının başka bir evlilikten doğan küçük çocukları varsa onların annelerini günde bir defa, büyük çocuklarının da haftada bir defa ziyaret etme hakkı vardır.(1)

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Ziyaret-i Ravza

Bu arada *Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret meselesi*, üzerinde en çok tartışılan konulardan birini teşkil etmiştir.

Takıyyüddin İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye şeddü'r-rahl hadisine göre Hz. Peygamber'in kabrinin ve diğer bazı kabirlerin ziyaretinin doğru olmayacağını; bunun aksini ileri sürenler ise Resûlullah'ın, "Ben öldükten sonra kabrimi ziyaret eden beni hayatta iken ziyaret etmiş gibidir" (Dârekutnî, III, 334; Beyhakī, VI, 47); "Ümmetimden kabrimi ziyaret edenlere mutlaka şefaat ederim" (Dârekutnî, III, 334; Beyhakī, VI, 51) meâlindeki hadisleri esas almışlardır.

Takıyyüddin es-Sübkî bu tür hadislerin güvenilirlik derecesini belirtmek, peygamberlerin kabirlerini ziyaret maksadıyla seyahate çıkılabileceğini ispat etmek ve Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmek için Şifâ'ü's-seķām fî ziyâreti hayri'l-enâm ismiyle bir eser kaleme almıştır (Haydarâbâd 1315/1897; nşr.

Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Beyrut 1429/2008). İbn Teymiyye'nin talebelerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, buna reddiye olarak eś-Śârimü'l-münkî fi'r-red 'ale's-Sübkî adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1318; ayrıca bk. Şevkânî, V, 103 vd.).

İbn Teymiyye'den önce Şâfiî mezhebi âlimlerinden Rüknülislâm el-Cüveynî ve Mâlikî âlimlerinden Kādî İyâz da aynı düşünceleri ileri sürmüşlerdir (İbn Hacer el-Askalânî, III, 53). Bununla beraber İbn Teymiyye, ziyaret maksadıyla özel bir sefer söz konusu olmadan Resûl-i Ekrem'in kabrinin ziyaret edilebileceğini söylemiştir. Gazzâlî de bu hadisin üç mescid dışındaki ziyaretleri menettiğini kabul ederse de türbe ve kabirler gibi ziyaret mahallerine gitmeye mani teşkil etmediğini belirtmiştir (Zebîdî, IV, 286). İslâm âlimlerinin çoğuna göre Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret sünnet, Hanefîler'e göre müekked sünnet, bazılarına göre ise vâciptir. Âlimler bu ziyaretin kişiye büyük sevap kazandıracağını ve mânevî derecesinin yükselmesine vesile olacağını kaydetmişlerdir. Resûlullah'ın, "Kabirleri ziyaret ediniz" emri kendisinin kabrini ziyaretin de önemli dayanaklarından biridir. Onun kabrini ziyaret esnasında uyulması gereken bazı kurallar vardır.

Öncelikle Resûlullah'a, "es-Selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetu'llâhi ve berekâtüh" diye selâm verilir, huzurunda ayakta durulur, yüz onun kabrine doğru çevrilir ve salâtüselâma devam edilir. Kabrin yanında yüksek sesle konuşulmayacağı, insanları rahatsız eden, hoş görülmeyen davranışlardan sakınılacağı, oturulması halinde iki diz üzerinde oturulacağı, kısacası sağlığında kendisini ziyaret edenlerin davrandığı gibi davranılacağı belirtilmiştir.

Ayrıca aynı yerde medfûn bulunan Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i de "es-Selâmü aleyke yâ Ebâ Bekr, es-selâmü aleyke yâ Ömer" diye selâmlamak gerekir. Hz. Ali'nin Necef'te, oğlu Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbeleri başta olmak üzere mâsum imamlara ait Şiîler'ce mukaddes sayılan muhtelif ziyaret mekânları bulunmaktadır.(1)

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Ziyaret

a. Gidilmesi, dua edilmesi, sevap sayılmış ve âdet haline gelmiş kutsal yer, yatır, evliya türbesi, ziyaretgâh.(1)(3)

b. Mübarek bir yere gitme.(3)

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(3) Doğan, D. Mehmet. a.g.e.



Ziyaret

Sözlükte "değer verilen birini, bir yeri görmeye gitmek" anlamında masdar olan ziyâretin kökü zevr de aynı anlamdadır ve hem ziyaret etmeyi hem de ziyaret edeni anlatır. Ancak "ziyaret eden" anlamında zâir (çoğulu züvvâr) kelimesi daha yaygındır.

Züver ve mezâr da "bir kimseyi görmeye gitme" mânasını ifade etmekle beraber mezar ayrıca "ziyaret edilen yer" anlamına gelir ve Türkçe'de kabirle birlikte bu anlamda kullanılır.

Ziyaret ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için mübarek yerleri, akrabaları ve hastaları görmek gibi amaçlarla gerçekleştirilir.

Kur'an'da ziyaretle ilgili tek âyet, İslâm öncesinde dinî gayretle değil kabile mensuplarının sayısına ölülerin de dahil edildiğini göstermek suretiyle yapılan kabir ziyaretleriyle övünmeyi eleştiren, "Çokluğunuzla övünmek kabirlere girinceye kadar sizi oyaladı" meâlindeki âyettir (et-Tekâsür 102/1-2).[1]

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Ziyaret Gölü

Alayaprak'ta Çebiş (keçi) gölü mevkiinde ziyaret gölü adı verilen önceleri bir mağara içinden gelmekteyken, günümüzde yükseltilip çeşme görünümünde olan ve dili çözülmeyen, konuşma yaşı geldiği halde konuşamayan çocukların götürüldüğü çeşme. Ayrıca bu suyun her türlü hastalık için de şifalı olduğuna inanılır.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 37

Ziyaret Suyu

Kaplıkaya Köyü'nün Ebiloğlu (Egop) mezrasında Ebiloğlu Camii'nin alt tarafında taşın altından gelen ve "Ziyaret Suyu" adı verilen tatlı bir su bulunmaktadır. Her türlü hastalık için buraya gelen ziyaretçiler şifa olduğuna inanılan bu suyla yıkanır ve bu sudan içerler.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 35

Ziyaret Taşı

Erbildi (Haseli) Köyü'nün merkezinde Haselili Hoca olarak da bilinen merhum Ömer Altınışık'ın evinin altında iki adet dut ağacı arasında "Ziyaret Taşı" adı verilen yassı, siyah bir taş bulunmaktadır. Özellikle Pazartesi ve Perşembe günleri çocuğu olmayan kadınlar buraya gelir ve bu taşın etrafında üç kez döner, kurban keser, zekât verir ve nafile namazı kılarlar. Ayrıca çocuk sahibi olduktan sonra da şükür mahiyetinde tekrar ziyarete gelinir ve bir kurban daha kesilir.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 35-36

Ziyaret Tepesi

Sarıbük'e bağlı Yenigün (Adedi) Mezrasıyla Sarıbük arasında muhtemelen Korugan'dan bozulma Kurkan Dağı mevkiinde "Ziyaret Tepesi" adı verilen yerde taş ile çevrili birkaç küme halinde meşe ağacı bulunmaktadır. Buraya her türlü hastalık için gelinir. Kurban kesilir ve yatıya kalınır. Mum yakma ve bez bağlama âdeti yoktur.[1]

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 31-32

Ziyaretgah

Ziyaret edilecek yer, saygı göstermek ya da hayır işlemek için uğranılacak kutsal yer, türbe, ziyaret yeri.[1][2][3][4][5][6]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.
(2) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(3) Püsküllüoğlu, Ali. a.g.e.
(4) Develioğlu, Ferit. a.g.e.
(5) Kanar, Mehmet. a.g.e.
(6) Kutlu, Hüseyin, a.g.e., s. 26

Ziyaretleşme

Âlim ve sâlihlerin ilimlerinden ve yaşama tarzlarından faydalanmak amacıyla ziyaret edilmesi, arkadaş, dost ve komşuların birbirini ziyaret etmesi uygun görülmüştür. Bu ziyaretlerde de bazı kurallara uyulmalıdır.

Ziyaret edilecek kişinin uygun bir zamanının kollanması, yanına girmeden önce izin istenmesi, izin verilmediği takdirde, "İzin verilmedikçe -evlere- girmeyin. Size, 'Geri dönün' denilirse dönün!"

âyetine göre (en-Nûr 24/28) geri dönülmesi, ziyaret edilen kimsenin ibadetinin ve çalışmasının engellenmemesi ve bu amaçla ziyaretin uzun tutulmaması tavsiye edilmiştir. Ayrıca, "Din kardeşini güler yüzle karşılamak gibi bir iyiliği bile sakın küçük görme!" hadisine göre (Müslim, "Birr", 144) ziyaret eden de edilen de birbirine karşı güler yüzle davranmalıdır.

Ziyaret eden kişi âlim, faziletli, yaşça büyük, toplumun saygı duyduğu şahsiyetlerden veya aile büyüklerinden biri ise ev sahibi ona hürmet gösterip ayağa kalkmalıdır. Uzaktan gelen ve uzun süreden beri görüşülemeyen biriyle kucaklaşmakta sakınca yoktur; yakından gelenlerle yalnız tokalaşmakla yetinmelidir. Resûl-i Ekrem "iyâdet" denilen hasta ziyaretini de önemsemiş, bunun müslümanın müslüman üzerindeki beş hakkından biri olduğunu söylemiş (Buhârî, "Cenâ'iz", 2; Müslim, "Selâm", 4), hatta kendisi müslüman olmayan hastaları da ziyaret etmiştir (Buhârî, "Cenâ'iz", 80, "Merđâ", 11).[1]

(1) DİA; [ZİYARET - M. Yaşar Kandemir] cilt: 44; sayfa: 497

Zor Mustafa Bey Türbesi-Artvin

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101

Zöhre Hatun Türbesi-Batman

(1) Mıynat, Ali.. a.g.e. s. 179

Zuhhad

Zahidler. İman ve ikân nuruyla ahireti gören, dünyayı çirkin suretiyle apaçık gören ve fani dünyanın metasına aldanmayan kimselerdir.[1]

(1) Seccadi, Seyyid Cafer. a.g.e.

Zuhruf Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in kırk üçüncü sûresi.(...)

Mekke döneminin ikinci yarısında indiği tahmin edilen Zuhruf sûresinin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür.

Sûrenin **baş tarafında** Kur'an'ın vahiy ürünü olduğu, fakat haddi aşan inkârcıların bunu kabul etmek istemedikleri ve önceki peygamberler döneminde benzer davranışlarda bulunanların helâk edildiği ifade edilir (âyet: 1-8).

Allah'ın varlığını ve birliğini konu edinen **birinci bölümde** kâinatı yaratan ve dünyayı insan hayatı için elverişli kılan Allah'ın varlığının aslında inkârcılar tarafından bilindiği belirtilir. Ancak inkârcılar, kız babası olmayı kendileri için bir aşağılanma sebebi kabul ettikleri halde dişi olarak niteledikleri meleklere kutsiyet atfedip onlara tapınmışlar, bunu Allah'ın dilemesi dışında gerçekleştiremeyeceklerini ileri sürmüşler ve bu ibadet türünü atalarından devraldıklarını idDİA etmişlerdir. Daha sonra geçmiş peygamberlerin hitap ettiği zümreler içinde atalar kültüne sarılanların bulunduğu, fakat bunların helâk edildiği bildirilmektedir. Hz. İbrâhim'in ise, babasının da bağlı olduğu puta tapıcılıktan ayrılıp tevhid anlayışını sonraki nesillere miras bıraktığı beyan edilmektedir (âyet: 9-28).

İkinci bölümde Mekke müşriklerine işaret edilerek kendilerine Kur'an ve onu açıklayan Allah'ın elçisi gelince Kur'an'ın etkili bir büyüden ibaret olduğunu ileri sürdükleri, Kur'an'ın Mekke veya Medine halkından servet ve sosyal mevki sahibi büyük bir zata gelmesinin gerektiğini söyledikleri belirtilir. Ardından serveti bölüştürmenin Allah'ın iradesi ve kudretinin çerçevesine girdiği ifade edilir; insanlara güzel evlerin, altın ve mücevherlerin verilmesi halinde onların dünya zenginliğine aldanıp küfür ve inkâr yoluna sapacakları ve hep birlikte âhiret azabına mâruz kalacakları anlatılır. Daha sonra Resûlullah'a mânevî açıdan sağır olanlara sesini duyuramayacağı, körlere ve hak yoldan büsbütün sapanlara gerçeği gösteremeyeceği bildirilir. Kur'an'ın hem kendisi hem de iman edenler için öğüt ve şeref vesilesi olduğu belirtilir (Mâtürîdî, XIII, 252). Hz. Mûsâ'nın, iktidar ve debdebesine aldanıp büyüklük taslayan Firavun'la mücadelesine temas edilir, Firavun ve taraftarlarının sonradan gelenlere ibret olacak şekilde helâk edildiği haber verilir. Asr-ı saâdet'teki müşriklerin hıristiyanların taptığı Îsâ ile kendilerinin taptığı putlar arasında mukayesesine cevap verildikten sonra (a.g.e., XIII, 261-264) Îsâ'nın tebliğine kısaca değinilir ve onun hakkında yanlış yola sapanlara elem verici azabın uygulanacağı bildirilir (âyet: 29-65).



Sûrenin *âhiret hayat*ına dair **üçüncü bölümü** *kıyamet gününün ansızın vuku bulacağının* haber verilmesiyle başlar. Allah'ın âyetlerine iman edip emirlerine uyanların korkmayacakları ve üzülmeyecekleri belirtilir ve cennet nimetlerine kısaca temas edilir. "Mücrim" diye nitelendirilen inkârcıların ebediyen cehennemde kalacakları, bunun bir zulüm değil dünyadaki davranışlarının neticesi olduğu ve şiddetli azap yüzünden hayatlarına son verilmesi yolundaki arzularının da yerine getirilmeyeceği beyan edilir (âyet: 66-80).

Son yedi âyet, sûrenin baş tarafında değinilen Allah'ın varlığı ve birliği konularını pekiştiren beyanlar içerir. Son iki âyette Resûl-i Ekrem'in müşriklerin iman etmeyişine yönelik rabbine olan şikâyeti ve Cenâb-ı Hakk'ın şu anda onlara karşı sert davranmayıp kendilerine selâmet dilemesine dair sözleri anlatılır; çünkü onlar şu anda göremedikleri bazı gerçekleri ileride göreceklerdir.(...)(1)

(1) DİA; [ZUHRUF SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 44; sayfa: 505

Zuhurat Baba Türbesi-İstanbul

(1) Köse, Ali. a.g.e. s. 311,
(2) Gider, Şenay. a.g.e., s. 61

Zuhuri Baba Türbesi-Yunanistan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 930

Zulmet-i Kabr

Mezar karanlığı.(1)

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Zulpukar Türbesi-Kırgızistan

(1) Çeşmeli, İbrahim. a.g.e. s. 524

Zuvar

Zuvar ve mezar kelimeleri, "bir kimseyi görmeye gitme" manasını ifade eder.(1)

(1) Yavuz, Emrah, a.g.e., s. 27

Zulüm

Ahlâk, siyaset, hukuk ve kelâm ilminde kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Sözlükte "bir şeyi ona ait olmayan yere koymak" anlamındaki zulüm (zulm) din, ahlâk, hukuk gibi alanlarda terim olarak "belirlenmiş sınırları çiğneme, haktan bâtıla sapma, kendi hak alanının dışına çıkıp başkasını zarara sokma, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma, zorbalık", özellikle de "güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama" gibi anlamlarda kullanılır. Aynı kökten mazlime (çoğulu mezâlim) "zalimin elinde bulunan başkasına ait nesne" demektir. Zulümden şikâyetçi olmaya tazallüm, zulme katlanmaya inzılâm denir (Lisânü'l-'Arab, "žlm" md.; et-Ta'rîfât, "Žulm" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 938; EI² [Fr.], XI, 612-613).

Adl/adâlet, kıst ve insaf kavramları zulmün karşıtı, *cevr, bağy, tuğyân, fısk, udvân/taaddî/i'tidâ* kavramları da zulmün eş anlamlısı veya yakın anlamlısı olarak kullanılır.

Zulmün kök anlamı bakımından özellikle insan ilişkilerindeki haksızlıkları ifade ettiği, bu sebeple cevre göre daha dar anlamlı olduğu belirtilirse de (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 84-85) literatürde zulmün eş anlamlısı olarak en çok cevr geçer.

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi âyette zulüm kelimesi, 269 defa da türevleri yer alır. 200'den fazla yerde zulüm kavramı "küfür, şirk" veya "Allah'ın hükümlerini çiğneme, günah işleme", yirmiyi aşkın âyette "beşerî ilişkilerde haksızlığa sapma" anlamında kullanılmıştır.

Yetmişten fazla âyette Allah'ın hiç kimseye hiçbir şekilde zulmetmeyeceği, insanların dünyada uğradıkları zararların ve âhirette uğrayacakları cezaların kendi kötülüklerinin karşılığı olduğu, inkârcıların ve kötülük işleyenlerin sonuçta kendilerine zulmettikleri belirtilir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "žlm" md.).

Kur'an'da *cevr* kelimesi geçmez; ancak birçok âyette *bağy, tuğyân, fısk* ve türevleri bulunur.

Yine Kur'an'da ve İslâmî kaynaklarda İslâm öncesini İslâm döneminden ayırmak için kullanılan "câhiliyye" kavramı temelde biri putperestlik inancı ve uygulamasıyla müesseseleşen itikadî sapmayı, diğeri zalimane davranışlarla insan ilişkilerine yansıyan ahlâkî sapmayı ifade ediyordu. Bu bakımdan Kur'an'da zulüm öncelikle o dönem kültüründe "azgınlık, serkeşlik, saldırganlık" gibi

anlamlara gelen (Amr b. Külsûm'un Mu'allaḳa'sındaki böyle bir kullanım için bk. Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 178) "cehl" kavramıyla ve kültür içinde bu kavramın yakından ilgili olduğu "şirk" ile bir anlam ilişkisi oluşturur.

Hz. Peygamber'in evden çıkarken, "Bismillâh, Allah'a sığındım. Allahım! Hata yapmaktan, yanlış yollara sapmaktan, zulmetmekten ve zulme uğramaktan, cahillik etmekten ve cahilliğe mâruz kalmaktan sana sığınırız" şeklinde dua ettiğine dair zevcesi Ümmü Seleme'den nakledilen hadis (Müsned, VI, 306; Tirmizî, "Da'avât", 34) zulüm ile cehl arasındaki anlam ilişkisini gösterir.

Kur'an'da zulüm hem itikadda hem ahlâk ve hukukta doğru, gerçek, meşrû ve âdil olandan sapmayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır; bu kullanımda Câhiliye döneminin belirtilen inanç ve ahlâk zihniyetini tamamıyla reddetme maksadının bulunduğu açıktır. Bundan dolayı Kur'an'da zulüm öncelikle şirk, inkâr, günahkârlık, Allah'ın koyduğu itikadî ve amelî kuralları, sınırları çiğneme, aşma gibi kötülükleri anlatır (meselâ bk. el-Bakara 2/229; el-A'râf 7/19; et-Talâk 65/1).

Bir âyette inkârcılar hakkında, "Zalimlerin ta kendileridir" ifadesi geçer (el-Bakara 2/254); Lokmân'ın, oğluna öğüt verirken, "Şirk kesinlikle büyük bir zulümdür" dediği bildirilir (Lokmân 31/13). İmanlarına zulüm karıştırmayanların doğru yolda olduklarını anlatan âyetteki (el-En'am 6/82) zulüm kelimesine ashaptan bazıları "kişiye yapılan haksızlık" mânası verince Resûl-i Ekrem buradaki zulmün "Allah'a ortak koşmak" anlamına geldiğini belirtmiştir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, II, 153).

Bazı tefsirlerde zulmün bu anlamı dikkate alınarak şirkin büyük bir zulüm olmasının sebebi Allah'tan başkasına tapan insanın, Allah'ın hakkı olan kulluğu Allah'tan başkasına yöneltmek suretiyle haktan sapması veya değersiz varlığa kulluk ederek insanlık onuruna karşı haksızlık etmesi şeklinde izah edilir (Fahreddin er-Râzî, XXV, 146; Âlûsî, XXI, 85; Elmalılı, VI, 3844).

Kur'an'da Allah'ın emrini çiğneme ve hükmünü ihlâl etme bağlamında ilk zulüm, yasaklanan meyveyi yiyen Âdem ile Havvâ tarafından işlenmiştir (el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19, 23). Nûh'un kavmi Nûh'u ve inananları aşağılayıp davetini reddetmeleri sebebiyle "zulmedenler" diye anılır (Hûd 11/27, 37, 44).

İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'ya, "Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayacağız" demeleri, altın buzağıya tapmaları, cumartesi yasağıyla ilgili hükmü ihlâl etmeleri gibi tutumları da zulüm diye nitelenmiştir (el-Bakara 2/54-59; el-A'râf 7/160-165).

Yine Kur'an'da belirtildiğine göre daha önce inkârcı bir kavimden olan Sebe melikesi Hz. Süleyman'ın kendisiyle bağlantı kurmasından sonra, "Ey rabbim, ben kendime zulmetmişim" diyerek Allah'a teslim olduğunu ifade etmiştir (en-Neml 27/38-44).

Birçok âyette, gerek inançları bakımından gerekse söz ve davranışlarıyla Allah'ın hükümlerini çiğneyip doğru yoldan saptıkları için zalimler diye anılanların dünyada çeşitli felâketlerle helâk edildikleri (meselâ bk. Hûd 11/67, 94; el-Kehf 18/59; el-Ankebût 29/14, 40), âhirette cezalandırılacakları (Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/29; et-Tûr 52/47), bunların dünyada yaptıkları, iyi gibi görünen işlerinin boşa gideceği (Âl-i İmrân 3/117) bildirilir.

Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın, "Kabilesini silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır/Ve insanlara zulmetmeyen zulme mâruz kalır" anlamındaki beytinin gösterdiği üzere (Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 115) acımasızlığın yaygın olduğu Câhiliye döneminde zulüm var olma mücadelesinin kaçınılmaz gereği olarak düşünülüyordu. Yine aynı dönemde insan hakkındaki kötümser anlayış da zulmün kaçınılmazlığı telakkisini beslemiştir.

Abbâsî dönemi şairi Mütenebbî'nin, "Yüksek şerefler eziyetten kurtulamaz/Uğruna kanlar akıtılmadıkça/Zalimlik insanların karakterinde vardır; şayet görürsen/Bir ağır başlı adamın bilesin ki bir engel yüzündendir zulmetmemesi" anlamındaki beyitleri (Nâsîf el-Yâzîcî, I, 11) bu anlayışın İslâmî dönemdeki bir kalıntısı olmalıdır.

İslâm'ın gerek insanın ahlâkî mahiyetine ilişkin öğretisi gerekse ortaya koyduğu ahlâk ve hukuk ilkeleri zulmü meşrûlaştırma maksadı taşıyan bu zihniyeti ortadan kaldırmayı hedefler. Nitekim



Kur'an'ın genelinde olduğu gibi zulmün beşerî ilişkiler bağlamında kullanıldığı yerlerde de bu tutum haksız fiil şeklinde görülmüş ve reddedilmiştir (meselâ bk. Yûsuf 12/23, 79; Sâd 38/22-24).

Saldırıya uğrama ve ülkesinden zorla çıkarılma gibi haksız eylemler Kur'an'da zulüm olarak değerlendirilmiş ve savaş sebebi sayılmış (el-Hac 22/39-40), haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenlerin karınlarına ateş doldurdukları (en-Nisâ 4/10), meşrû sınırlar dışına çıkarak ve zulmederek birbirinin mallarını yiyenlerin cehennem ateşine atılacakları (en-Nisâ 4/29-30) bildirilmiştir. Ribâyı yasaklayan âyetlerin birinde bu hükme uyanlara, "Böylece ne zulmetmiş ne de zulme uğramış olursunuz" denilerek (el-Bakara 2/279) bu konuda temel ahlâkî ve hukukî ölçü ortaya konulmuştur.

Hadislerde zulüm ve diğer ilgili kavramlar daha çok haksız fiilleri ifade etmek üzere sıkça geçer (Wensinck, el-Mu'cem, "bgy", "cvr", "žlm", "'adv", "fsḳ" md.leri).

Bir kutsî hadiste Allah'ın, "Ey kullarım! Ben zulmü kendime haram kıldım ve onu sizin aranızda da yasakladım; sakın birbirinize zulmetmeyin!" buyurduğu belirtilir (Müsned, V, 160; Müslim, "Birr", 55). Hz. Peygamber'in, "Allahım! Fakirlikten, kıtlıktan, zillete düşmekten, zulmetmekten ve zulme uğramaktan sana sığınırım" şeklinde dua etmeyi öğütlediği (Müsned, II, 540), kendisinin de bu anlamda dualarının olduğu nakledilir (Müsned, II, 305, 325; VI, 306; Ebû Dâvûd, "Edeb", 3; Nesâî, "İsti'âźe", 14, 15).

Resûl-i Ekrem'in bir hadiste, "Sakın zulmetmeyin ve kendinize zulmettirmeyin" dediği ve bunu üç defa tekrarladığı kaydedilir (Müsned, V, 72). Mazluma yardımcı olmayı emreden ve onun bedduasını almaktan sakındıran çok sayıda hadis vardır (Wensinck, el-Mu'cem, "žlm" md.).

Hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bir rivayete göre Resûlullah, "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et!" demiş, Câhiliye dönemi şairlerinden Cündeb b. Anber b. Temîm'e isnat edilen (Meydânî, II, 334) ve dönemin asabiyet ruhunu yansıtan bu ifadeyi Peygamber'den duyduklarına şaşıran sahâbîlerin bu şaşkınlığı karşısında Resûl-i Ekrem, "Zalime yapılacak yardım onun zulüm yapmasını engeller" demiştir (Müsned, III, 99, 201, 324; Buhârî, "Meżâlim", 4; Müslim, "Birr", 62).

Bir hadiste haksız tecavüze (mazlime) karşı kendini ve malını savunurken öldürülenler şehid sayılmış (Müsned, I, 305; II, 205), başka bir hadiste de bu şekilde öldürülen kimsenin cennetlik olduğu bildirilmiştir (Müsned, II, 221, 224; Nesâî, "Tahrîm", 22).

Bazı hadislerde günahkârlık ve haksız fiiller "kendine zulmetme" olarak değerlendirilmiştir. Fâtır sûresinin 32. âyetindeki "kendine zulmeden" ifadesi bir hadiste, kötülük edenlerin kıyamet gününde bunun bedelini ödeyecekleri için sonuçta kendilerine kötülük etmiş olacakları şeklinde açıklanmıştır (Müsned, V, 194, 198; VI, 444).

Hz. Peygamber'in, "Rabbim! Kendime çok zulmettim" diyerek Allah'tan af dilemeyi öğütlediği, kendisinin de uzunca bir duasında, "Allahım! Kendime kötülük ettim, kusurlarımı itiraf ediyor, bütün günahlarımı bağışlamanı diliyorum" dediği bildirilir (Buhârî, "Eźân", 149; Müslim, "Śalâtü'l-müsâfirîn", 201).

Hadislerde cevr kelimesi daha çok yöneticilerin haksız uygulamaları bağlamında geçer.

Ebû Dâvûd'un Sünen'inde "Cihâd" bölümünün 33. babı "*Zulüm (Cevr) Yöneticileriyle Mücadele*" başlığını taşır. Meşhur bir hadiste, "Cihadın en faziletlisi zalim yönetici karşısında adaleti dile getirmektir" buyurulur (Müsned, III, 19, 61; IV, 314, 315; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13). Özellikle yöneticileri ve hâkimleri zulümden sakındıran, adaletli hüküm vermeye çağıran birçok hadis vardır (Wensinck, el-Mu'cem, "cvr", "žlm", "'adl" md.leri). .[1]

(1) DİA; [ZULÜM - Mustafa Çağrıcı] cilt: 44; sayfa: 508

Zulüm Siyaseti

İslâm ahlâk literatüründe zulmü siyaset ve hukuk bağlamında ele alanların başında **Fârâbî** gelir. Fârâbî ilki ülkedeki güvenlik, maddî varlık, itibar, mevki gibi imkân ve fırsatların bireyler arasında ehliyet ölçülerine göre paylaştırılmasına, diğeri bunların korunmasına yönelik iki türlü adaletten

bahsedip bu imkânların gerekenden eksik verilmesinin bireye zulüm, fazla verilmesinin topluma zulüm olduğunu, hatta -zararı sonuçta topluma yansıyacağından- bireye yapılan zulmün de topluma zulüm sayılabileceğini belirtir. Bir kimseye ait hakkın, rızası hilâfına veya eşit değerde karşılığı verilmeden elinden alınması, yine birinin kendine veya başkalarına ait bir hakkı toplumun aleyhine kullanması zulümdür, dolayısıyla devlet tarafından engellenmelidir. Fârâbî devletin uygulayacağı cezaların suçlara denk olarak belirlenmesi gerektiğini, cezanın suça göre ağır olmasının bireye, hafif olmasının topluma zulüm sayılacağını ileri sürer; ayrıca devletin suçluları affedip edemeyeceğini ve bu meselenin zulme uğrayan tarafla ilişkisini değerlendirir (Fuśûlü'l-medenî, s. 141-144).

Fârâbî'nin bu düşünceleri Nasîrüddîn-i Tûsî, Celâleddin ed-Devvânî, Kınalızâde Ali Efendi gibi felsefî mahiyette ahlâk kitabı yazan sonraki âlimlerce de benzer ifadelerle tekrarlanmıştır.

Adalet ve zulüm konusunu ağırlıklı biçimde sosyolojik ve siyasal boyutuyla inceleyen klasik dönem âlimlerinin başında **Mâverdî** gelir.

Mâverdî'nin toplumsal yapı bakımından en çok değer verdiği ilkenin kamu düzeni, devlet idaresi bakımından ise yönetimde adalet olduğu, hatta neticede adaletsizliği kamu düzenini bozan en büyük tehlike saydığı söylenebilir. Çünkü ona göre gerek dış dünyada gerekse insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getireceği tahribatın yıkıcılığı başka hiçbir olumsuzlukla kıyaslanamayacak kadar büyüktür. Nerede bir kötülük varsa onun ortaya çıkmasında adaletten sapmanın mutlaka bir payı bulunur. Özellikle yöneticilerin halka zulmetmesi ülkenin varlığını tehlikeye sokacak bir kötülüktür. Sosyal huzursuzlukları zulüm ve baskıyla önlemeye kalkışmanın aldatıcı bir çözüm yolu olduğunu söyleyen Mâverdî'ye göre halkına zulmeden devlet onun güvenini, dolayısıyla kendi meşruiyet zeminini kaybedeceğinden artık bir baskı yönetimi ve yıkıcı güç haline gelir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 138, 141-144; Teshîlü'n-nažar, s. 209, 281).

"Devlet dinsiz bile yaşayabilir, fakat zulümle ayakta kalamaz" şeklindeki meşhur fikri diğer birçok siyaset düşünürü gibi (meselâ bk. Gazzâlî, et-Tibrü'l-mesbûk, s. 173; Takıyyüddin İbn Teymiyye, II, 247) Mâverdî de tekrarlar.

Bununla birlikte kamu düzeninin korunması, toplumsal kargaşa ve fitnenin önlenmesi için başka bir çare bulunamadığı takdirde toplumun siyasî baskı ve zulümlere katlanmak zorunda olduğu yönündeki geleneksel Sünnî telakkiyi Mâverdî de benimsemiştir.

Mâverdî'nin adalet, güvenlik ve iktisat arasında kurduğu ilişki ve zulmün ekonomik, sosyal, siyasal alanlarda meydana getireceği tahribatla ilgili görüş ve tesbitleriyle İbn Haldûn'a öncülük ettiği görülmektedir (meselâ bk. Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 136-146; krş. Muḳaddime, s. 286-290).

İslâm hukuk ve siyaset kültüründe şahsa ve mala yönelik haksızlıklara, bunlarla ilgili davalara ve bu davaları çözmek üzere geliştirilen idarî ve hukukî kuruma "mezâlim" denilmiştir. Daha çok, güçlü ve etkili kişi ve kurumlarca işlendiği için sıradan hâkimlerin adaletle hüküm vermekte zorlanacağı mezâlim davalarına İslâm'ın ilk yıllarından itibaren devletin üst düzey yetkililerinin bakması esası benimsenmiştir.(1)

(1) DİA; [ZULÜM - Mustafa Çağrıcı] cilt: 44; sayfa: 508

Zulüm Telakkisi

İslâm ahlâk literatüründe zulüm konusu genellikle adaletle birlikte biri ahlâkî erdemler ve erdemsizlikler, diğeri siyaset ve hukuk bağlamında olmak üzere iki yönden ele alınır.

Zulüm kavramını İslâm ahlâk felsefesi içinde ele alan ilk düşünür **Kindî'**dir. Aristo'nun ahlâk anlayışına uygun biçimde dört temel faziletten bahseden Kindî bunlardan hikmet, necdet (şecaat) ve iffeti ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılığın ortası, ahlâk kitaplarında dördüncü fazilet olarak geçen adaleti ise zulmün karşıtı saymıştır.

Kindî'nin fazilet-rezilet tasnifi sonraki düşünürlerce de ele alınmış; Mâverdî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî gibi felsefeciler dışındaki âlimler de âyetler, hadisler ve İslâmî mirastan yaptıkları diğer nakillerle destekleyerek bu sistemi benimsemiştir. Ancak ahlâk kitaplarında zulüm bazan -Kindî'de görüldüğü gibi- adaletin karşıtı, bazan da ifrat yönünde adaletten sapma sayılmıştır.



Meselâ ahlâk felsefesiyle tanınan İbn Miskeveyh Tehźîbü'l-ahlâķ'ta önce diğer faziletlerle birlikte adaleti zulmün karşıtı (s. 39), ardından zulüm ve inzılâm şeklindeki iki aşırılığın ortası (s. 45-48) gösterirken Gazzâlî hikmet, şecaat ve iffet konusunda düşünülen ifrat ve tefrit yönündeki sapmaların adalet için söz konusu olamayacağını, adaletin sadece cevr denilen karşıtının bulunduğunu belirtir (İhyâ', III, 54).

Râgıb el-İsfahânî zulmü "adaletten sapma" ve "adaletin zıddı" diye tanımlar. Ona göre adalet merkezî bir erdem, bu merkezden her türlü sapma ise zulüm, dalâlet ve tuğyandır. İsfahânî adaletten inzılâm (zulme katlanma) şeklinde de sapma olabileceğini düşünür. İnzılâm mala, şerefe ve sağlığa yönelik haksızlığa katlanma tarzında olur. Bir kimsenin kendi aleyhine olan bir davranışa karşı tepki göstermeyip sabır ve fedakârlık duygusuyla kandırılıyor gibi görünmesi ve farkında değilmiş gibi davranması erdemli bir tutumdur.

İsfahânî'ye göre zulme katlanma mal konusunda olursa müsamaha, can konusunda olursa af, şeref ve itibar konusunda olursa tevazu sayılır. Ancak haksızlığa katlanma bu tür erdemlerden kaynaklanmayıp kişiyi aldatılmışlık, ahmaklık ve alçaklık konumuna düşürüyorsa bu kötü bir tutumdur. Zulme razı olma sadece şahsî haklarda olup başkalarının hukukuyla ilgili konularda adaletten sapmaya hiçbir şekilde meşruiyet tanınmaz (eź-Źerî'a, s. 355). .[1]

(1) DİA; [ZULÜM - Mustafa Çağrıcı] cilt: 44; sayfa: 508

Zü'af

Hemen öldüren.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar. a.g.e.

Zübeydali Türbesi-Ortaasya

(1) Günay, Ünver. a.g.e. 2, s. 24

Zübeyde Hanım Türbesi-Irak

(1) Kollektif3. a.g.e. Cilt 6 s. 209

Zübeyde Hatun Türbesi-Diyarbakır

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101,

(2) Baş, Gülsen. a.g.e., s. 171

Zühd

Kulun Hakk'ın dışındaki her şeyi terketmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte zühd "bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek" gibi anlamlara gelir. Malı az olan kişiye müzhid, az yemek yiyene zâhid, az olan şeye zehîd, dünyaya karşı perhiz hayatı yaşamaya zehâdet denir.

Zühdün karşıtı rağbettir (Kāmus Tercümesi, "zhd" md.).

Kur'an'da zühd kelimesi geçmez. Bununla birlikte Hz. Yûsuf'u kuyudan çıkaranların ona fazla değer vermemeleri sebebiyle kendileri hakkında zâhid kelimesinin çoğulu olan "zâhidîn" kullanılmıştır (Yûsuf 12/20).

Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününü ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhiret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir (et-Ta'rîfât, "zhd" md.).

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır" meâlindeki âyetler (Tâhâ 20/131; el-Kasas 28/60; el-A'lâ 87/16-17) bâki olan âhiret hayatına yönelmenin kul için daha fazla önem taşıdığını bildirmektedir.

Yine Kur'an'da dünya hayatının fâniliği (Yûnus 10/24), bu hayatın bir oyun ve eğlenceden ibaret olması (el-Hadîd 57/20), imtihan vesilesi kılınması (el-Mülk 67/2), dünyanın geçiciliğine karşılık âhiret hayatının ebedîliği ve sonsuzluğu (el-Mü'min 40/39) gibi konular üzerinde sıkça durulmakta, insanın kalıcı ve sonsuz değerlere yönelmesi teşvik edilmektedir.

Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların hayat tarzı azla yetinmenin ve zâhidane yaşamın örnekleriyle doludur.

Bunların **hadis literatürü** çerçevesinde toplanmasıyla "kitâbü'z-zühd"ler tedvin edilmiştir. Bu eserlerde Resûl-i Ekrem ve ashabının örnek hayatıyla ilgili rivayetler yer almaktadır.

İsrâiloğulları'ndan Hz. Süleyman gibi kral peygamberlere karşın Resûlullah'ın kul peygamber olmayı tercih etmesi sonraki nesillerin dünya ve

hayat anlayışını da etkilemiştir. Resûl-i Ekrem'in bu konudaki sözü çok mânidardır: "Ben melik peygamber veya kul peygamber olma hususunda serbest bırakıldım. Cebrâil bana tevazu göstermemi işaret etti. Ben de 'Kul peygamber olayım, bir gün doyar, bir gün aç kalırım' dedim" (Heysemî, IX, 192).

Peygamber, İslâm'ın Arap yarımadasının hemen hemen tamamına yayıldığı zamanlarda bile mal ve servet biriktirmemiş, yaşantısında daima azla yetinmiş, eline geçen malları fakirlere dağıtmış, özellikle ashâb-ı Suffe'yi de bu şekilde yetiştirmiştir.

Öte yandan Resûl-i Ekrem zenginliği ve serveti reddetmemiş, dürüst ve güvenilir tâcirin âhirette nebîler, sıddîklar ve şehidlerle beraber olacağını müjdelemiş (Tirmizî, "Büyû'", 4), âyette zikredildiği üzere (el-Hadîd 57/27) ashabına dünyadan tamamıyla el etek çekme anlamındaki ruhbanlığı tavsiye etmemiş, dünyada mal kazanmalarını ve malları hayır yolunda sarfetmelerini emretmiştir. (1)

(1) DİA; [ZÜHD - Semih Ceyhan] cilt: 44; sayfa: 531

Zühd hareketi

İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki tavrı mutasavvıflar dinde aslolan, zühdün dünyayı elde bulundurmama değil kalbe sokmama şeklinde yorumlamış, zühdü dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma biçiminde tanımlamıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, "Dünya nedir? Ne kumaş ne kadın ne de paradır. Dünya insanı Allah'tan alıkoyan şeydir" derken (Mesnevî, I, 79) dünyayı "Hakk'a perde olan durum" diye tarif eder. İslâm'da zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hak ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilmiştir.

Zühdde aslolan, kalbin dünyaya gereğinden fazla önem vermemesidir. Ancak bu mertebeye erişebilmek için dünyevî arzulara bulanmış nefsin halka zarar vermemesi, riyâzet, uzlet, halvet ve firar gibi uygulamalarla tezkiye edilmesi bir zorunluluktur.

Zühdü gerçekleştiren kimsenin *önce âhirete yöneleceği, ardından Hakk'a yakınlaşmaya başlayacağı, Hakk'ın dışındaki her şeyden (mâsivâ) uzaklaşacağı ve Hakk'a ulaşan kimsenin halkı irşad edeceği* sûfîler tarafından sıkça vurgulanmıştır. Bu açıdan zühd, fenâ fillâh ve bekā billâh gibi iki önemli durağı olan tasavvuf yolunun başlangıcını temsil eder.

Zühd her şeyden önce bir terk fiilidir ve terkedilen şeye göre kısımları, dereceleri vardır.

Zühdün ilk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terketmek, ikincisi şüpheli şeylerden uzak durmaktır; buna "vera'" denir. Üçüncüsü yapılıp yapılmamasına ruhsat verilen şeyleri terketmektir.

Azimet ehlinin zühdü, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi mümkün olduğunca mubah olan şeylerin azıyla yetinmektir (az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi). Zühdün en yüksek derecesi Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daima Hak ile birlikte tutmaktır.

Bu sürecin başlangıcı kişinin gazap, öfke, kibir, makam hırsı, yalancılık gibi kötü şeylerden kurtulması ve iyi niteliklerle bezenmesidir. Tasavvufta kişinin zühdü tek başına uygulamaya çalışması ona bazı faydalar sağlasa da dünyevî şeylerden yüz çevirirken mizacını bozacak tehlikeli aşamalarla karşılaşılabilir. Bunun önüne geçmek için mâsivâyı gönlünden söküp atmış bir mürşide ihtiyacı olduğu önemle vurgulanmıştır.

Zühd sûfîler tarafından *"terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk"* şeklinde özetlenmiştir. Terk-i terk makamı sâlikin kendinde hiçbir fiil görmemesi, bütün fiillerin fâilinin Allah olduğunu idrak etmesidir.

Bâyezîd-i Bistâmî'ye zühd sorulduğunda, "Ben zühdde üç gün (devir) kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve dünyada olan şeylere, ikinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere, üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı ve ilâhî aşk beni şaşkına çevirdi" şeklinde cevap vermiştir.

İslâm tarihinde zühd kavramı aynı tavrı benimseyenlerin meydana getirdiği bir hareket olmuştur. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan askerî, siyasî ve sosyal gelişmelerin, ganimet mallarının artışıyla maddî refah seviyesindeki yükselişin ve



dünyaya bağlılığın etkisiyle, tâbiîn ileri gelenlerinin Resûl-i Ekrem'e ve sahâbe nesline uyarak zühd hayatına yönelmeleri *zühd hareketinin* Basra'dan Kûfe'ye, Bağdat'tan Horasan'a kadar yayılmasını sağlamıştır.

Basra'da Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Mâlik b. Dînâr, Habîb el-Acemî; Kûfe'de Ebû Hâşim es-Sûfî, Dâvûd et-Tâî, Süfyân es-Sevrî, Amr b. Utbe, Câbir b. Hayyân; Horasan'da İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Şakīk-ı Belhî ve Ahmed b. Harb zühd hareketinin önde gelen temsilcileridir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî zâhidlerin ilk defa İslâm'da görüldüğünü, Hz. Peygamber zamanında zühd nisbetinin iman ve İslâm şeklinde olduğunu, sonraları zâhid ve âbid şeklini aldığını, zühde yapışan, ibadette aşırıya giden ve dünyadan elini eteğini çeken grupların ortaya çıktığını, bunların kendilerine has yollar edindiğini belirtir (Telbîsü İblîs, s. 16, 161).

İslâm toplumunda Hâricîler, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet gibi ekoller içerisinde zühdü benimseyen gruplar daima var olmuştur. Bu gruplar bekkâîn (ağlayanlar), tevvâbîn (çokça tövbe edenler), nüssâk (kendilerini Allah'a adayanlar), kussâs (kıssa anlatanlar), vâizîn, şikeftiyye (mağarada inziva halinde yaşayanlar), sâlihîn, fukara, melâmiyyûn gibi isimlerle anılmıştır.

Kuşeyrî'ye göre dinin hükümlerine hassasiyetle riayet eden insanlara zühhâd ve ubbâd adı verilmiş, daha sonra bid'at mezhepleri teşekkül edince her mezhep zâhidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu idDİA etmiştir. Bunun neticesinde "her nefeste Allah ile olma" (maiyyetullah) halini koruyan ve kendilerine ârız olan gafletten sakınmaya çalışan Ehl-i sünnet'in ileri gelenleri mutasavvıf diye anılmış, meslekleri de tasavvuf adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır (Risâle, s. 111).

"Zühdün nihayeti tasavvufun bidâyetidir" sözü bu gerçeğe işaret eder. Öte yandan mutasavvıflar, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere dünyayı terk edip zühde sarılmakla işe başlamalarını, zühd hayatından sonra tasavvufî hallerin kendilerine görüneceğini söylemişlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfîler ve melâmîler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırmış, en alt tabakada bulunan zâhidleri, dünyadan yüz çevirip riyaya düşme korkusuyla ibadet ve nefis muhasebesiyle meşgul olan vera' ehli; sûfîleri zühd tavrının yanı sıra himmetlerini haller, makamlar, sırlar, keşf ve kerametlere yönelten kimseler; melâmîleri ise bu iki mertebenin üstünde sıradan görünümlü insanlar olarak kendilerini Allah'a veren sadece farzları yerine getirmekle yetinen, her şeyde Hakk'ı müşahede eden irfan sahibi kişiler diye nitelemektedir (Fütûhât-ı Mekkiyye, VI, 141-148).

Kuşeyrî, Risâle'sinin zühd bölümünde zühd teriminin mahiyetini belirlemede sûfîlerin ihtilâfa düştüğünü söyler. Bu ihtilâfın kökeninde ilk dönem zâhid ve mutasavvıflarının bulundukları mertebeye göre zühd tanımları yer alır. Bazılarına göre zühd sadece haramda olur. Bazılarına göre ise haramda zühd şart, helâlde fazilettir.

Sûfîlerin zühd tarifleri incelendiğinde üç tür yaklaşıma sahip oldukları görülür:

Birincisi, Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. Mübârek gibi sadece zâhire yönelik zühd taraftarlarının anlayışıdır. Hasan-ı Basrî zühdü, "Dünyaya karşı zâhid olmak, dünyaya yönelenlere buğzetmek ve dünyada bulunan şeylerden nefret etmektir", Abdullah b. Mübârek ise "Fakirliği seve seve Allah'a güvenmektir" şeklinde tarif eder. Şakīk-ı Belhî ile Yûsuf b. Esbât da zühde yaklaşımda aynı kanaattedir. Kuşeyrî'ye göre bunlar sadece zühdün emâreleridir.

İkinci yaklaşım Cüneyd-i Bağdâdî gibi zühdü hem zâhire hem bâtına yönelik kabul edenlere aittir. Cüneyd zühdü "elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmaması" biçiminde tanımlar. Bu yaklaşım kendisinden sonraki sûfîler tarafından büyük oranda benimsenmiştir.

Üçüncüsü Süfyân es-Sevrî gibi zühdü sadece bâtına yönelik anlayanların tavrıdır. Süfyân'ın tarifi şöyledir: "Dünyaya karşı zâhid olmak kanaat etmek, azla yetinmektir. Kuru ekmek yemek ve abâ giymek zühd değildir."

Gazzâlî, İhyâ'ın "Kitâbü'l-Fakr ve'z-zühd" adlı bölümünde zühdü sûfîlerin bu konudaki farklı yaklaşımlarını kuşatacak biçimde incelemiştir. Onun zühdün zâhirine yönelik açıklamaları zühdün bir tarikat erkânı olarak kurumsallaşmasına, bâtınına yönelik zühd izahları ise mânevî bir hal ve tec-

rübe olarak hakikatinin ve derecelerinin tesbitine yöneliktir. Böylece Gazzâlî, gerek zühd konusunda gerek diğer tasavvuf konularında bir taraftan tarikatlarda yaygınlık kazanan muâmelât, âdâb ve erkânın temellerini, diğer taraftan İbnü'l-Arabî ile çerçevesi çizilen tasavvuf metafiziğinin belli başlı konularına dair doktrinleri açıklamada bir köprü vazifesi görmüştür.

Zühdün hakikatini ve derecelerini fakr teriminden sonra ele alan Gazzâlî'ye göre fakr muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir ki fakrın en üstünü zühddür. Zühd nefsin Hakk'ın dışındaki her şeyden tecerrüd etmesidir.

Zühdün bir bütün olarak ilim, hal ve amelden ibaret bir makam olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre zühd bir şeye olan rağbeti ondan daha iyisine çevirmektir. Kişi vazgeçtiği şeye nisbetle zühd, yöneldiği şeye nisbetle rağbet ve muhabbet tavrındadır.

Zühdde iki şart vardır: Yüz çevrilen şeyde iyi yönün bulunması ve rağbet edilen şeyin yüz çevrilenden daha iyi olması. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühd adını almaz. İkincisi söz konusu edildiğinde rağbet edilen şeye karşı muhabbetin bulunmasıdır. Dolayısıyla zühd hem terki hem muhabbeti barındıran bir kavramdır.

Gazzâlî'ye göre zühd en başta kalbin amelidir ve kalple ilgisinin bulunması onun mânevî bir hal olduğuna işaret eder. Ancak bu hal bilgi temelinde gerçekleşir. Bu bilgi zâhidin aldığının verdiğinden daha iyi ve üstün olduğunu idrak etmesidir. Bu bilgiye sahip olmayanın terkettiği şeyden hevesinin geçtiği düşünülemez. Bu bilgi de zühdün netice vermesi için yeterli değildir. Zira âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terketmeye gücü yetmeyenler de vardır. Bu durumda onların ilim ve yakînlerinin zayıflığına hükmedilir; bu da nefsin esiri olmaktan başka bir şey değildir.

Zühdün üç boyutu vardır: Terk, rağbet, rağbeti gerektiren irade.

Bir şeyi bizâtihi terk ile zühd tavrı gösterilmiş olmaz. Zira bir fiilin değeri o fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz; çünkü insanlar dünyevî gayelere ahlâk dışı fiillerle de ulaşabilirler. Şu halde ahlâkî fiilin gayesi uhrevîdir ve bu fiilin değeri aşkın bir dinî otoriteye bağlanmıştır. Aksi durum değerlerin mutlak olma niteliğinin kaybı demektir. Zira bencil bir tabiata sahip olan insanlar fiillerini sübjektif açıdan değerlendirebilirler, bu da fiillerden umulan faydayı izâfîleştirir. Zühd tavrını gösteren zâhid terkettiği şeyle rağbet ettiği şey arasında bir seçimde bulunan kimsedir. İradenin seçme niteliği üzerinde önemle duran Gazzâlî'ye göre irade maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi, benzer iki şeyin birbirinden ayırt edilmesidir. Buna göre iradeye dayanan fiiller bir tercihle gerçekleşir. İrade zorunlu olarak bilgiyi de içerir. Bu bilgi, âhiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunun bilinmesine dayanan yakīnî bilgidir. Bu durumda zühd tavrı iradeye dayanan seçimli, bilinçli ve amaçlı bir tavırdır. Zühd zâhidin nefsine, terkedilene, rağbet edilene ve kazandığı hükümlere nisbetle dörde ayrılır. Her türün zayıftan güçlüye doğru farklı dereceleri vardır. Bu dereceler zâhidin bulunduğu makama göre değişir (Gazzâlî, IV, 230-257).

Gazzâlî'nin zühd derecelerini, sûfîlerin *atvâr-ı seb'a ve letâif-i hamse* gibi nefsin dereceleriyle karşılaştırmak mümkündür. Zira zühdün temelinde terk varsa nefsin mertebelerinde yükselmek, bir alt mertebenin terkedilip bir üst mertebeye rağbet etmek ve onun gereklerini yerine getirmektir. Meselâ nefs-i emmârenin sıfatları terkedilmekçe nefs-i levvâmeye ulaşılamaz. Bunun ilk aşaması günahlara tövbedir. Dolayısıyla zühdü bütün tasavvuf terimlerinin temelinde yer alan bir mefhum şeklinde anlamak gerekir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, zühd kavramını önce mutasavvıflardan farklı şekilde tahlil ederek meseleyi metafizik bir çerçevede ele alır. Ona göre zühd mal ve mülke yönelik talebin terkidir ve mala mülke sahip olmayanın zühdünden söz etmek mümkün değildir. Mânevî tecrübesi olan zevk sahibi kimse, dünya arzusunu ve onun peşinden koşmayı terkettiği için kalbinde ilâhî bir tecellinin izini görür. Bu tecelli sebebiyle zühd amelinin Allah nezdinde bir değeri söz konusudur. Zühdde ilâhî bir tecelli bulunması zühdün ilâhî isimlerle irtibatlı olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî zühdün ilâh, rab ve rahmandan ibaret üç ilâhî isme göre bir makam ve halinin var-



lığından bahseder. Ona göre zühd İslâm, iman, ihsan hadisinde sözü geçen mertebelerde bulunan müslüman, mümin ve muhsinlere göre farklıdır. Müslümanın zühdü mülk âleminde gerçekleşir ve var olanlara yöneliktir. Bu tür zühd kulu Hak'tan ayıran en uzak perdeyi kaldırmayı amaçlar. Müminin zühdü ceberût âlemindedir ve zâhid mümin zühdünü nefsine karşı gerçekleştirir. Melekût âlemindeki ihsan sahiplerinin zühdü ise Allah'ın dışındaki her şeyi terketmektir. Bu mertebede artık bir perdeden bahsedilemez. Zühd seyrüsülûk yolundaki sâlike keşf gelmediği sürece eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığında sâlik artık zâhid diye anılmaz.

İbnü'l-Arabî'ye göre sülûkünün başlangıcında olan sâlikler için zühd bir anlam ifade ederken gerek sülûkün ileri aşamalarında bulunan kimseler açısından gerekse bir varlık durumu cihetinden zühdden söz edilemez. Zühd eğer bir şeyin terki ise kul kendisi için yaratılmış eşyayı ve dünyayı terkedemez ve ona karşı zâhid davranamaz. İnsanın kendisinden dolayı yaratılmış olduğu, varlık sebebi olan Hakk'ı terketmesi de imkânsızdır. Buna göre metafiziksel açıdan zühd gerçekte bir bilgisizliktir.

İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bir şey benim değilse ona karşı nasıl zâhid olayım? Benim olan bir şeyden ise ayrılmam mümkün değildir. Öyleyse zühd nerede kaldı? Hakk'ı görürsen zâhid olmazsın, çünkü Allah yaratıklarına karşı zâhid olmadı. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktan başka bir çare de yoktur. Öyleyse zâhidlikte kimin ahlâkıyla ahlâklanacaksın? Bu anlama dikkat et! Zühd sadece dünya hayatındadır, bu sebeple de kalıcı değildir" (Fütûhât-ı Mekkiyye, XI, 35-37).

Osmanlı zühdiyyât edebiyatında zühd ve aşk, zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Şairler dinin özüne inmeyen, kaba sofu, zâhirde dindar geçinip halkı ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlerle bunaltan, fırsatını bulunca da kendi nefsine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, soğuk, kör, riyakâr, münafık ve fitneci sözde dindarları zâhid tipi altında tenkit etmişler, buna karşılık rindlik ve âriflik vasfı taşıyan âşık tipini övmüşlerdir. Zâtî'nin, "Göre zâhidi ki cânâ uşşâka ta'n edermiş/Âkıl olan uyar mı billâh hîç meste// Zâhidâ ta'n etme bana sûret-i mir'ât-i aşk/Âşık-ı bîçâreye rûy-i melâmet gösterir" beyitleri bunun örneklerinden biridir (Şentürk, s. 1, 54).[1]

(1) DİA; [ZÜHD - Semih Ceyhan] cilt: 44; sayfa: 531

Züht

Dünyaya rağbet etmeyip kendini ibadete verme, nefsini her türlü zevkten alıkoyup ibadet yolunu seçme, perhizkârlık, takva.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Züleyha Hanım Türbesi-Yunanistan-Navarin

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 1001

Zülküfül Türbesi-Diyarbakır

(1) Bayrak, M. Orhan. a.g.e.S. 101,
(2) Demir, Mehmet Latif. a.g.e.S. 113

Zülüflü Baba Türbesi-Bulgaristan

(1) Engin, Refik. a.g.e. s. 300

Zühdiye

Maddi zevklerden, kötü ve aşırı davranışlardan vazgeçmek ve içgüdülerini, hayvani davranışlarını kontrol altına almak suretiyle kalbin ve ruhun temizlenmesini amaç edinen felsefi ve dini anlayış.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Zülakl

Halkı, Hakk'ın aynası olarak gören, zahirde halkı, batında Hakk'ı gören kimse, akıllı.[1][2]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.
(2) Akay, Hasan. a.g.e.

Zümer Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz dokuzuncu sûresi.(...)

Zümer sûresinde Kur'an'ın vahiy ürünü olduğu çeşitli âyetlerde vurgulanmakta, şirk inancı red-

dedilip tevhid inancı telkin edilmekte, uyarı ve müjdeleme üslûbuyla *âhiret âlemi hatırlatılmakta, cennet ve cehennem hayatı* tasvir edilmektedir. Bu arada tabiatın yaratılışı ve işleyişiyle insanın psikolojik özelliklerine değinilmekte ve onun dinî gerçeklere ulaşmasına zemin hazırlanmaktadır. Sûrede bu konular sistematik biçimde değil -diğer birçok sûrede olduğu gibi- dünya hayatına paralel olarak karışık bir şekilde yer almaktadır. Zira insan hayatı tek çizgi üzerinde seyretmeyip bazan dünyanın imarına, bazan ebedî hayatın mutluluğu için çalışmaya, kimi zaman korkuya, kimi zaman da sevgiye ağırlık verilmesini gerektirir. Birbirine zıt gibi görünen bu duygu ve düşünceler insan psikolojisinde iç içedir.

Zümer sûresinin muhtevasını **üç bölüm** halinde incelemek mümkündür.

Allah tarafından indirilen Kur'an'ın dinî gerçekleri içeren bir kitap olduğunun beyan edilmesiyle başlayan **birinci bölümde** Resûlullah'ın şahsında bütün insanlara sadece Allah'a tapmaları emredilir; kendilerini Allah'a yaklaştırıp O'nun nezdinde şefaatçi olmaları için Allah'tan başka varlıklara tapanların yalancı ve nankör durumuna düştükleri belirtilir (krş. el-Mü'minûn 23/84-90).

Ardından akıllara durgunluk veren bir düzene sahip bulunan tabiatta gece ile gündüzün oluşumu, güneşle ayın uyum içinde bulunuşu, ilk insanın yaratılışı ve türünün bugüne kadar üreyişinden söz edilir. Âhiret gününe temas edildikten sonra din ve iman konularında kararsız insan tipinin bir belâ ve sıkıntıyla karşılaşınca rabbine yalvardığı, fakat sıkıntısı giderilince tevhid inancından saparak başkalarını da yoldan çıkardığı anlatılır. Basiretsiz davranan bu insan tipiyle ibadetine devam eden, âhiret endişesi taşıyıp rabbinin rahmetini uman, hak yolda bilinçli yürüyenlerin birbirine eşit olmayacağı dile getirilir. Ardından yine Hz. Peygamber'in şahsında sadece Allah'a kulluk etme emir ve görevi tekrar edilir, puta tapanların kendilerini de aile fertlerini de âhirette felâkete sürükleyecekleri belirtilir. Buna karşılık şeytanî güçlere kulluk etmeyip Allah'a yönelen, söylenen sözleri dinleyip onların en isabetli ve en güzeline uyanların daima doğru yolda bulundurulacağı ve mekânlarının cennet olacağı bildirilir. Cenâb-ı Hakk'ın gökten su indirip kurumuş toprağı yeşertmesi, farklı renklerde ekinler yetiştirmesi, daha sonra yeşilliğin sararıp kuruması olayına dikkat çekilerek hem Allah'ın varlığına ve birliğine hem de hayatın fâniliğine, dolayısıyla âhiretin mevcudiyetine delil getirilir. Bunca ibret verici tecelliler karşısında gönlü ilâhî hakikatlere açık hale getirilen kimse ile kalbi taşlaşmış kimsenin bir olamayacağı gerçeğine işaret edilir. "En güzel söz" diye nitelenen Kur'an'ın çelişkilerden uzak, kendi içinde tutarlı, eğitimi pekiştirme amacıyla tekrarlar içeren bir kitap olduğu belirtilir (Taberî, XXIII, 249-250); rablerinden korkanların önce ürperti, ardından sükûn ve huzur ile Allah'a bağlanıp teslim olduğu ifade edilir (âyet 1-26).

İkinci bölümün başında düşünüp öğüt almak isteyenler için Kur'an'da her türlü misalin yer aldığı bildirilir; ardından -tevhid ilkesine örnek vermek üzere- birden fazla kişinin emrinde hizmet eden kimse ile tek kişinin emri altında çalışan kimsenin eşit sayılmadığı yolunda bir misal getirilir. Hz. Peygamber'e hitaben kendisinin ve inkârcıların kıyamet gününde Allah'ın huzurunda hesaplaşacakları belirtilir. Dünyada Allah'a ortak koşmak suretiyle yalan söyleyen ve ilâhî vahyi inkâr eden kimseden daha zalim birinin bulunmadığı, buna karşılık insanları Cenâb-ı Hakk'ın birliğine ve peygamberlerine inanmaya davet edip bu yolu izleyenlerin kötü davranışlardan sakınanların ta kendileri olduğu, günahlarının affedileceği ve en güzel şekilde mükâfatlandırılacakları beyan edilir. Tevhid ilkesine tekrar vurgu yapılarak Allah'ın, kulu Muhammed'e kâfi geldiği, müşriklerin taptığı ilâhların ise hiçbir etkilerinin bulunmadığı, aslında puta tapanların da gökleri ve yeri tek Allah'ın yarattığını kabul ettikleri bildirilir. Kur'an'ın Allah tarafından indirilen bir vahiy oluşu gerçeği tekrarlanır. Âhiret için bir işaret olan uykunun bir nevi ölüm hali sayıldığı, bu sırada eceli gelenlerin ölümü gerçekleştirilirken diğerlerinin ölümünün belirlenmiş bir vakte kadar ertelendiği belirtilir ve Allah nezdinde hiçbir putun şefaatçi olamayacağı ifade edilir. Puta tapmak ve dinî gerçekleri inkâr etmek suretiyle kendilerine zulmedenler kıyamet gününde azaptan kurtulmak için yeryüzündeki her şeyi, hatta onun bir mislini daha vermeyi arzu edecekleri bildirilir. Ardından -sûrenin 8. âyetine



benzer şekilde- kişinin bir sıkıntıya düştüğünde Allah'a yalvarıp yakardığı, fakat sıkıntısı giderilip nimete kavuşturulduğunda bu nimeti kendi bilgisi sayesinde elde ettiğini ileri sürdüğü anlatılır. Ancak bunun, eski ümmetlerde de görüldüğü gibi insanların çoğunun bir imtihan vesilesi olduğunu bilmediği belirtilir (âyet: 27-52).

Sûrenin **üçüncü bölümü** şu âyetle başlar: "Ey kötü davranışları yüzünden kendilerine yazık eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları bağışlar" (âyet 53). Bazı âlimler bu âyette Câhiliye dönemi müşriklerine, bazıları Resûlullah'ın amcası Hamza'nın katili Vahşî b. Harb'e, bir kısmı müşriklerin hicret etmekten vazgeçirdiği müslümanlara, diğer bir grup da büyük günah işleyenlere hitap edildiğini söylemişse de burada günah işleyen herkese hitap edilmektedir; yeter ki samimiyetle tövbe etmiş ve o günden sonra ilâhî emirlere uymuş olsun (a.g.e., XXIV, 18-22; ayrıca bk. Tirmizî, "Tefsîr", 39/2).

Ölüm gelip çatmadan önce Allah'a dönmeyenlerin âhirette ileri sürecekleri bir mazeretlerinin kalmayacağı haber verilir. Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi, bütün kâinatın hâkimi ve mâliki olduğu ifade edilir; özellikle şirkin her çeşidinden kaçınmanın gereği vurgulanır.

Sûrenin son âyetleri *kıyametin kopması, hesabın görülmesi, cehennemliklerle cennetliklerin yerlerine sevkedilmesine* dairdir (âyet 53-75). (...).[1]

(1) DİA; [ZÜMER SÛRESİ - Bekir Topaloğlu] cilt: 44; sayfa: 572

Zünnun-i Mısri Türbesi-Mısır

(1) Kollektif1. a.g.e. Cilt 12, s. 385

Zünub-Zünup

Günahlar.[1]

(1) Ayverdi, İlhan. a.g.e.

Züyüt Olmak

Ölmek.[1]

(1) Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlü

TÜRBELER DİZİNİ

TÜRKİYE

ADANA

ADIYAMAN

AFYON

AKSARAY

AMASYA

ANKARA

ANTALYA

BOLU

BURDUR

BURSA

ÇANAKKALE

ÇANKIRI

ÇORUM

DENİZLİ

DİYARBAKIR

DÜZCE

EDİRNE

ELAZIĞ

ERZİNCAN

ERZURUM

ESKİŞEHİR

GAZİANTEP

GİRESUN

GÜMÜŞHANE

HAKKARİ

HATAY

ISPARTA

IĞDIR

İSTANBUL

İZMİR

KİLİS

KOCAELİ

KONYA

KIRŞEHİR

MALATYA

MANİSA

MARDİN

MERSİN

MUĞLA

MUŞ

NEVŞEHİR

NİĞDE

RİZE

SAKARYA

SAMSUN

SİİRT

SİNOP

SİVAS

TRABZON

TUNCELİ

UŞAK

VAN

YALOVA

YOZGAT

ZONGULDAK

BALKANLAR

ARNAVUTLUK

AVUSTURYA

BOSNA HERSEK

BULGARİSTAN

HIRVATİSTAN

KARADAĞ

KOSOVA

MACARİSTAN

MAKEDONYA

UKRAYNA

YUNANİSTAN

ORTA VE UZAK ASYA

KAZAKİSTAN

KIRGIZİSTAN

ORTAASYA

ÖZBEKİSTAN

PAKİSTAN

TACİKİSTAN

TÜRKMENİSTAN

AFRİKA

CEZAYİR

FAS

MISIR

ARABİSTAN

LÜBNAN

SURİYE

ÜRDÜN

YEMEN

EKLER

KELİME DİZİNİ

KAYNAKLAR

Acıpayamlı, Orhan, et al. "İptidailerde Ölü Gömme İle İlgili Bazi Pratikler Ve İzahlari" Ankara Universitesi Basimevi, 1963.

Açıkgöz, Namık. "Yunus Emre'de Ölüm, Genç Ölümleri Veya Gök Ekini Biçmek". Diyanet Dergisi Yunus Emre Özel Sayı, C. 27, S. 1.

Açıkgöz, Yusuf. "Anadolu Hisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi." Yüksek Lisans tezi (2007).

Akay, Hasan. "İslamî Terimler Sözlüğü-İTS", İşaret Yayınları, İstanbul 1995.

Akbaş, Ahmet. "Kur'an'da Cennet Ve Huriler." Harran Üni. Sos. Bil. Enst. Temel İs. Bil. Anabilim Dalı Yük. Lis. Tezi, Şanlıurfa 2005.

Akbaş, Muhsin. "Yahudi Ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat Ve Diriliş İnancının Dini Ve Teolojik Temelleri." DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi, S. XV, İzmir-2002.

Akbulut, Osman Nuri. "Evliya Çelebi'ye Göre Güneybatı Anadolu (Aydın-Denizli-Muğla)" Yük. Lis. Tz. Muğl Ün. Sos. Bil. Enst. Muğla (2008).

Akçay, Mustafa. "Gazali Düşüncesinde Ölüm Ve Kabir Hayatı." Ekev Akademi Dergisi, Y. 9, S. 23, 2005.

Akgünay, Tamer. "Kırklareli." Kırklareli Valiliği

Akif, Mehmet. "İstiklal Marşı."

Akman, Eyüp. "Kastamonu'da Ölümle İlgili Adet ve İnançlar." Folklor Edebiyat Der C. 15, (2009): 191-196.

Akova, Yurdanur. "Şeyh Mustafa Devati Kuddise Sirruhü Ve Tuhfetü'sSüfiyyin: (Süfilere Hediye)." İstanbul : [y.y.], (1997).

Akpınarlı, Kerim Kâni. "Balıkesir Şehir Ve Belediye Tarihi." Balıkesir: Balıkesir Belediyesi, (2009).

Aktaş, Ali. "Alevîlerde Ölümle İlgili Ritüeller." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 11 (1999).

Alanya Belediyesi, "Alanya'nın Tarihçesi." http:--alanya.bel.tr

Albayrak, Ali1. "Elazığ'da Taziye Geleneği." İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12-2, 2007

Albayrak, Ali2. "Keçiören Caferilerinde Ölüm Adetleri Ve Uygulamaları." İlahiyat Fak. Der. 11-2 2006;

Albayrak, Nurettin, "Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü." Kapı Yayınları, İstanbul, 2010.

Alkaya, Hasan Basri. "Bursa Ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri Ve Bunların Etrafında Oluşan Dini İnançlar." Yük. Lis.Tz. Uludağ Ün. Sos. Böl. Enst. Felsefe Ve Din Bilimleri A.B.D. Dinler Tarihi B.D. Bursa- 2006

Altan, Asiye. "Beykoz Yûşa Türbesi Bağlamında Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Yönden İncelenmesi." Mar. Ü Sos. Bil. Enst. İlah. Ana Bilim Dalı Din Psi. Bilim Dalı Yük Lisans Tezi, İst 2007,

Altıncan, Mahmut. "Kırıkkale Çevresindeki Türk Devri Yapıları." Selçuk Ün. Ed. Fak. (1988).

Altuntek, N. Serpil. "Şanlıurfa İli Bediüzzaman Mezarlığı Yazıtlarındaki "Uçmak" ve "Kapı" Metaforları Üzerine Bir Simgesel Antropolojik Çözümleme." Journal of Faculty of Letters-Edebiyat Fakultesi Dergisi 27.1 (2010).

Amasya Valiliği, "Amasya Şehir Rehberi" Yayın No: 38 (ISBN: 978-605-378-075-5): Amasya İl Özel İdaresi, Ankara: Anıt Matbaası. (2007).

Araz, Rıfat1, Dini-Tasavvufi Türk Şirinde Ölüm Terennümleri, Bizim külliye Der., S.39, s.8, 2009

Arı, Bülent. "Hatay Velilerinden Şeyh Ahmed Kuşeyri." Mustafa Kemal Ün. Sus. Bil. Enst. Dergisi Cilt 8 Sayı 16, (2011).

Arıbaş, Kenan-İzzet Temel. "Burdur Kentinde Atıl Durumda Bulunan Mekanlar." I. Burdur Sempozyumu 16-19 Kasım 2005, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, (2007).

Arıtürk, Ahmet. "Mersin İli Gülnar İlçesi Tarihi Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yapısı." Niğde Üniversitesi Sos. Bil. Ens. İlköğretim Ana Bilim Dalı Sosyal Bilgiler Öğretimi Programı Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Niğde 2007

Artun, Erman. "Çukurova Konar-Göçer Türkmenlerinin Halk Kültürlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri." II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni 10 (2006): 12.

Artvin Valiliği, "Artvin", Artvin Valiliği İl. Kult. Tur. Mud. (2007)

Asil, Yasin Şeref. "Dini Terimler Sözlüğü." Alter Yayıncılık. 2011-04

Ateş, Süleyman. "Kuran Ansiklopedisi." Kuba Yayınları, 1997

Atmaca, İlhami. "Suruç Ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Ağsından Değerlendirilmesi." Fırat Üni. Sos. Bil. Enst. Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı. Yük. Lis. Tezi, Elazığ, 2006;

Avrasya Bülteni, Kasım 2004, Sayı 28, S. 1-4.

Avrupa Konseyi "Doğal Ve Kültürel Varlıkları Koruma Envanteri"

Ayaz, Eyüp Sertaç. "Anadolu'ya Gelen İlk Evliya-Alperen Ebû'l Hasan Harakânî ve Türklerde Türbe Kültürü", Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (2012, Kars, ss. 418-428), Ankara: Kalkan Matbaacılık. (2012).

Aydar, Hidayet. "Ölümsüzlük Arzusu ve Uzun Süre Yaşamak Meselesi." Diyanet İlmî Dergi 41 (2005): 81-108.

Aydın, Remzi. "Kayseri'de Iı. Abdülhamid Han Dönemi'nde İnşa Edilmiş İki Yapı: Zeynel Abidin Ve Seyyid Burhaneddin Türbesi." Journal Of World Of Turks-Zeitschrift Für Die Welt Der Türken 3.3 (2011).

Aydın, Yüksel İ. "Padişah Türbeleri." Kubbealtı Yay. (2009).

Aytekin, Halil. "Çocuk Edebiyatında Ölüm Teması." Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 20 (2008): 89-102.;

Ayva, Sevilay. "Boruktolu Meram-Konya Köyünden Adet Ve İnanmalar." http:--turkoloji.cu.edu.tr-HALKBILIM-sevilay_ayva_boruktolu_adet_inanmalar.pdf

Ayverdi, İlhan, and Ahmet Topaloğlu. "Misalli Büyük Türkçe Sözlük." Kubbealtı Neşriyatı, 2005.

Azra Erhat, "Mitoloji Sözlüğü", Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993

Bakırcı, Naci. "Mevlevî Mezar Taşları." Rûmî Yayınları, 2005.

Baran, Bektaş. "Galata Hamamları Ve Kılıç Ali Paşa Hamamı Koruma Önerileri." Yük. Lis. Tz. Yıldız Tknk. Ün. İst. (2006).

Baraz, Mehmed Rebii Hâtemi. "Anadolu Hisarı: Yeni Hisar, Yenice Hisar, Akça Hisar, Güzelce Hisar, Güzel Hisar." Beykoz Belediyesi, (2009).

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Aziz Mahmud Hüdayi'nin Tasavvufî Düşüncesinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Hayat." Uluslararası Aziz Mahmud Hüdayi Sempozyumu, Üsküdar Belediyesi, 20-22 Mayıs 2005

Baş, Gülsen. "Diyarbakır'daki İslam Dönemi Mimarisinde Süsleme", Doktora Tz. Yüzüncüyıl Ün. Sos. Bilm. Enst. Van 2006

Başçetinçelik, Ayşe2, Adana Halk Kültüründe Mezarlıklar ve Ruhlarla İlgili İnanmalar, turkoloji.cu.edu.tr.

Başçetinçelik, Ayşe3, Adana Halk kültüründe ölünün Ardından Evde Yapılan İşlemler

Başçetinçelik, Ayşe4, Adana Halk kültüründe Ölünün Yıkanması-Kefenlenmesi ve Diğer uygulamalar

Başçetinçelik, Ayşe5, Adana Halk Kültüründe Yas Tutma-Ağıt Söyleme

Bayat, Fuzuli, and N. Cicioğlu. "Türklerde Cenaze Törenleri Bağlamında Mevlid Okuma Geleneği." Manas Sosyal Bilimler Dergisi 19 (2008).

Bayatlı, Necdet Yaşar. "Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 56 (2010).

Bayrak, M. Orhan. "Türbeler Sözlüğü" Milenyum Yayınları.

Bilir, Ali. "Çeşmibülbüle Gizlenmiş Âbıhayat Beykoz". Vol. 340. Kitabevi Yayınları, (2008).

Bitlis Valiliği, "Bitlis."

BKDK. "Geniş Türk Coğrafyasında Tamamlanmış Ve Halihazırda Devam Eden Belli Başlı Projeler." T. C. Başbakanlık Kamu Diplomasisi Kordinatörlüğü, http:--www.kdk.gov.tr-depo-3cGTCSonHali.pdf

Bozdoğan, Melek, Hatice Kıran Çakır, And Selma Özkan. "Edirne Türbelerinin Mekânsal Analizi." Trakya Univ J Sci 7.1 (2006): 23-31.

Bozkurt, Tolga. "Beypazarı'ndaki Türk Devri Yapıları" Kültür Ve Turizm Bak. Yay. Ankara (2004).

Bozoğlu, Ömer-Nihat Değirmenci "Kütahya." Kültür Ve Turizm Bak. Yay. Ank. (2006).

Bubur, Rüçhan. "Kazakistan'daki Türbe Cami Örnekleri." Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi s.11, ss.127-144 (201).

Bulut, Mustafa1. "İbrahim Edhem Paşa Türbesi." Sanat Tarihi Yıllığı 22 (2010).

Bulut, Mustafa2. "Ölümünün 100. Yılında Mahmut Şevket Paşa'nın Türbesi." FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi ,1 (2013): 93-107.

Bursa B.B.1, "Bursa Kalesi Ve Kaleiçi." (Broşür)

Bursa B.B.2, "Bursa Şehrengizi Bildiriler Kitabı" 28-30 Nisan 2011, Türk İslam Sempozyumları Bursa (2011.)

Buyruk, Hasan. "Tarihi ve Kültürel Varlıklarıyla Iğdır" Iğdır Belediyesi Kültür Yayınları Yayın No:2, Iğdır. (2006).

Can, Muhammet-Tırtıl, Lale, İstanbul Bağcılar'da Adli Ölüm Olgularının Değerlendirilmesi, Van Tıp Dergisi, 15 (3) 2008, 70-74.

Cannon, Dolares. "Ölümün Ötesi." İstanbul 1998, Akaşa Yay.;

Cebecioğlu, Ethem. "Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü." Ağaç Kitabevi Yayınları, (2009).

Cengiz, Ahmet. "Xvıı. Yüzyılda Larende (Karaman) Şehrinin Fiziki Ve Sosyo-Ekonomik Yapısı" Doktora Tz. Selçuk Ün. Sos. Bilm. Enst. Konya (2008).

Cengiz, İsmail. "Prusa'dan Günümüze Bursa, Medeniyetin İpek Şehri." Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., (2008).

Çağbayır Yaşar. "Ötüken Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı)." Ötüken, İstanbul (2007).

Çal, Halit. "Boyovası-Boyabat Kazasında Türk Mimarisi." Balgat, Ankara : Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, (2014).

Çalışkan, Mustafa. "Karamanoğulları Beyliği Dönemi Konya Merkezi Yöresi Kitabeleri." Selçuk Ün. Ed. Fak. (1985).

Çeşmeli, İbrahim. "Orta Asya Camilerinde Tipoloji (7-13. Yüzyıllar)." Dok. Tz. Yıldız Tek. Ün. Fen Bilimleri Enst. İst. (2005).

Çetin, Gülseren-Özben Keleş. "Kentsel Ve Kültürel Doku Üzerine Bir İnceleme." Yük. Lis. Tz. Marmara Ün. Türkiyat Arşt. Enst. İst. (2006).

Çetin, Yusuf. "Tarihi Kalıntıları Ve Kültürel Değerleri İle Ağrı." Ağrı Valiliği, (2009).

Çıplak, Nilgün. "Anadolu'da Ölüm Sonrası Mezarlıklar Çevresinde Oluşan İnanç Ve Pratikler." Türk Kültürü Y. XL.

Çiftçioğlu, İsmail. "Ürgüp'ün Taşkınpaşa (Damsa) Köyü'nde Karamanlı Devri Eserleri." Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Derg. Cilt: 3, Sayı 2 [14] 7-15, (2001)

Çolak, Ali. "Ükkaşe B. Mihsan El-Esedi Ve Ökkeşiye Türbesi." Dinbilimleri Akademik Arşt. Der. Vıı. Sayı 3, (2008).

Çorum Valiliği. "Çorum İl Yıllığı 2003." (2004).

Çöteli, M. G., "Bayburt Kent Dokusunun Gelişimi." Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, (2005).

Daltaban, Ahmet-Suat Akçaöz. "Denizli Kültür Değerleri" Denizli Valiliği Kültür Müd., Denizli Valiliği (2001)

Danışık, Şerife. "Seydişehir'deki Türk Devri Yapıları ", Selçuk, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, Sanat Tarihi, (2006).

Daş, Ertan. "Erken Dönem Osmanlı Türbeleri (1300-1500)" Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam. Sanatı Anabilim Dalı, (2003).

Davidson, Gustav. "Melekler Sözlüğü - Gözden Düşmüş Melekler Dahil" Sel Yayıncılık, (2010).

Demir, Ayşe Nur Kaya. "II. Abdülhamid Dönemi Kayseri Yapıları" Yük. Lis. Tz. Erciyes Ün. Sos. Bilm. Enst. Kayseri (2006).

Demir, Mehmet Latif. "Ortaçağ'dan Günümüze Eğil Ve Hani'deki Mimari Eserler." Yük. Lis. Tz. Yüzüncü Yıl Ün. Sos. Bil. Enst. Van (2007).

Demirel, Feray. "Besni Mezar Taşları." Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Türk Dünyası ve Ortaçağ Kültürleri Arkeolojisi Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya (2008).

Demirsoy, Ali. "Yaşlanmanın ve ölümün evrimsel öyküsü." Turkish Journal of Geriatrics 1 (1998): 1-12.

Develioğlu, Ferit, "Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat." Aydın Kitabevi, (2007)

DİA. "İslam Ansiklopedisi." https://islamansiklopedisi.org.tr

Dikmen, Alaattin. "Bursa İnanç Coğrafyası (Bazı İlçeler Örneği)" Doktora Tz. Uludağ Ün. Sos. Bilm. Enst. Bursa (2007).

Diyarbakır Valiliği. "Diyarbakır Kent Rehberi." Diyarbakır Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü

Doğan, D. Mehmet. "Doğan Büyük Türkçe Sözlük." Rehber Yayınları, Ankara, (1990).

Doğan, Mehmet- Mehmet Ali UZ "Adım Adım Eski Konya Güzeller-Misk-i Emir Tekkesi ve Türbesi", Cilt 11 Sayı 9, (2011).

Doğan, Nermin Şaman. "Isparta'da Selçuklu Ve Beylikler Dönemi Mimarisi" Isparta Val. (2008).

Doğan, Nermin Şaman1. "Karamanoğullarına Dönemine Ait Bir Yapı: Konya Fakih Dede Türbesi." Hacetepe Ün. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, s. 91-108 (2009).

Dönmez, Ömer Mustafa. "İstanbul'u Aydınlatan Nurlu Kandiller" İstanbul (2010).

Duran, Remzi1. "İzmir-Menemen'de Dini Mimari."

Duran, Remzi2. "Milas-Şenköy-Şeyh Bedreddin Türbesi." D. E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi Sayı VIII. İzmir (1994).

Durma, Abdülhalim. "Amasya Türbeleri." https:--archive.org-details-AmasyaTrbeleri

Durmuş, Mitat. "Melih Cevdet Anday Şiirinde Ölüm ve Ölümsüzlük İzleği.» Uluslararası Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu, İstanbul (2004).

Dündar, Abdülkadir. "Son Dönem Osmanlı Mimarisinde Uygulanmayan Bir İnşa Projesi: Edirne Kadri Paşa Türbesi." Aüifd, Sayı 1, (2004).

Düzce Valiliği, "Düzce İnanç Türizmi." (Broşür).

Düzgün, Şaban Ali. "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil." Kelam Araştırmaları Dergisi, 8.2 (2010): 11-42.

Efendi, Seyyid Mustafa Rasim. "Tasavvuf Sözlüğü (Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)" haz. İhsan Kara, İstanbul 2008.

Eker, Halil. "Nizip'teki Mimari Eserler" Yük. Lis. Tz. Yüzüncü Yıl Ün. Sos. Bil. Enst. Van (2006).

Ekinci, Ali. "Geçmişten Günümüze Burdur Kültür Varlıkları" Burdur Bel. (2009)

Ekiz, Mahmet. "Nevşehir'de Türk Dönemi Mimari Eserleri" Dok. Tz. Ankara Ün. Sos. Bil. Enst. Ankara (2006).

Engin, Refik. "Balkanlardaki Yatır, Türbe, Tekke Ve Zaviyelerimiz." Akademik Kitaplar, İstanbul (2014).

Er, Y. Kemal-Hasan Pehlivanlı. "Kırıkkale" Kırıkkale Valiliği.

Er, Yasemin. "Klasik Arkeoloji Sözlüğü." Phoenix Yayınevi. (2006).

Erdemir, Yaşar. "Alaeddin Camii ve Türbeleri", Konya Valiliği Konya (2009).

Erdoğan, Abdülkerim.1, Gökçe Günel, Ali Kılıcı. "Tarih İçinde Ankara." Ankara B.B Yayınları, Ankara Tarih ve Kültür Dizisi: 1, (2008).

Erdoğan, Abdülkerim.2, Gökçe Günel, Ali Kılıcı. "Osmanlı'da Ankara." Ankara B. B. Yay. Ankara Tarih ve Kültür Dizisi: 2, (2008).

Erdoğan, Abdülkerim.5, Gökçe Günel, Ali Kılıcı. "Manevi Mimarlarıyla Ankara." Ankara B. B. Yay. Ankara Tarih ve Kültür Dizisi: 5, (2008).

Erdoğan, Abdülkerim.6, Gökçe Günel, Ali Kılıcı. "Edebi Ve Tarihi Şahsiyetleriyle Ankara." Ankara B. B. Yay. Ankara Tarih ve Kültür Dizisi: 6, (2008).

Erdoğan, Abdülkerim.7, Gökçe Günel, Ali Kılıcı, "Adım Adım Ankara." Ankara Büyükşehir Belediyesi, Ankara B. B. Yay. Ankara Tarih ve Kültür Dizisi: 7, Ankara,

Erdoğan, Hüseyin S. "Ölüm Ve Ötesi." Çile Yayınları, (2000).

Erdoğan, Mehmet. "Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü." Rağbet Yayınları, (1998).

Erdoğan, N. Naim. "Kıyamet Âhiret Ölüm Ve Sonrası." Huzur Yayınevi, ().

Eren, Metin, Türk Kültüründe Ölüm ve Toprakla İlgili İnanış ve Ritüeller, Acta Turcıca, Yıl IV, Sayı 1, s. 265, 2012

Erginli, Zafer, "Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü" Kalem Yayınevi, (2006).

Ergönenç Akbaba, Dilek. "Nogay Türklerinde Ölüm ile İlgili İnançlar ve Ağıtlar." Milli Folklor 20 (2008): 77-84.

Erhat, Azra, "Mitoloji Sözlüğü." Remzi Kitabevi A.Ş. (1996).

Eroğlu, Cengiz-Murat Babuçoğlu. "Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra." Orsam (2012).

Eroğlu, Cengiz-Murat Babuçoğlu. "Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep" Tika, Ankara (2007).

Eroğlu, Süreyya. "Batı Anadolu Beylikleri Mimarisinde Tipolojiye Bağlı Süsleme Tasarımları." Doktora Tz. Mimar Sin. Ün. Sos. Bil. Ens. İst. (2006)

Ersoy, Ruhi. "Türklerde ölüm ve ölü ile ilgili rit ve ritüeller." Milli Folklor 14 (2002): 54.

Ertekin, M. Zahir. "Cizre'deki Mimari Eserler." Yük. Lis. Tz. Yüzüncü Yıl Ün. Sos. Bilm. Enst. Van (2005).

Ertuğrul, İsmail. "Kurtarılmayı Bekleyen Antik Kent Hasankeyf" Diyarbakır, (yayl. y.), (t.y.).

Erzurum Medya. https:--erzurummedya.com

Esen, Ahmet Şükrü. "Anadolu Ağıtları" (Hazırlayan: Pertev Naili Boratav-Rémy Dor) İstanbul: İletişim Yayınları. (1997).

Evci, Necmettin. "Eski Malatya Türbeeleri." Dok. Tz. Selçuk Ün. Ed. Fak. (1984).

Evren, Metin, Türk Kültüründe Ölüm ve Toprakla ilgili İnanış ve Ritüeller.(S.262) Acta Turcıca Yıl. IV. Sayı. 1. 2012

Eyice, Semavi. "Enez'de Yunus Kaptan Türbesi Ve Has Yunus Bey'in Mezarı Hakkında Bir Araştırma" Eyüp Belediyesi, Eyupsultan Sempozyumu X. S. 354, Eyüp Belediyesi Yay., ().

Eyice, Semavi. "Eyüp Sultan'da İlk Şeyhülislam Türbesi", Eyüp Sultan Sempozyumu VIII. Tebliğler (7-9 Mayıs 2004) s.12, 2004, İstanbul,

Eyüpgiller, Kemal Kulgün. "Bir Kent Tarihi Kastamonu." Eren Yay. ().

FRMTR, "Kuzey Kıbrıs'ta Türk Eserleri." https:--www.frmtr.com-sanat-tarihi-arkeoloji-685153-kuzey-kibris-ta-turk-eserleri.html

"Gaziantep Evliyaları Ve Türbeleri" http:--www.gaziantepkulturturizm.gov.tr-yazdir?1FB0BCDE1018EF0EE99166D8B004E514

Gazali, Ebu Hamid1. "Kıyamet Ve Âhiret." Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011

Gazali, Ebu Hamid2. "Ölüm Ve Ölümden Sonraki Hayat." Saadet Yayınevi

Gerçek, Osman. "İran İzlenimleri Gezi Güncesi" (2010). http:--docplayer.biz.tr-6012004-Iran-izlenimleri-gezi-guncesi-osman-gercek.html

Gider, Şenay. "Halk Dindarlığının Bir Göstergesi Olarak Adak Ve Ziyaret Fenomeni-İstanbul Örneği." Yük. Lis. Tz. Erciyes Ün. Sos. Bil. Enst. Kayseri (2009).

Giresun Valiliği, "Giresun Rehberi." Giresun Valiliği 2009

GKT, "Gaziantep Evliyaları Ve Türbeleri" http:--www.gaziantepkulturturizm.gov.tr-yazdir?1FB0BCDE1018EF0EE99166D8B004E514

Gökbel, Ahmet. "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç Ve Uygulamalar."

Gönüler, Havva. "Doğu Anadolu Türk Devletleri'nde Eğitim Ve Eğitim Müesseseleri." Yük. Lis. Tz. Selçuk Ün. Sos. Bil. Enst. Konya (2008).

Gül, Hüseyin-Songül Boybeyi. "Geçmişten Günümüze Isparta." Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara, (2009).

Güler, Ç., and Z. Çobanoğlu. "Mezarlıklar Tesisi Ölü Defin Ve Nakil İşleri." Çevre Sağlığı Temel Kaynak Dizisi No, 20, TC Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Ankara.

Güler, Gürsel. "Kafı Baba Dergahı." doczz.biz.tr-doc-93611-cem-gazetesi-pdf

Günaltay, M. Şemseddin. "Ölüleri Kutsallaştırma: Türbeler ve Ziyaret Yerleri." Sadeleştiren: Ahmet Gökbel, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1996).

Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri." Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı : 15 Yıl : 2003-2 (5-36 s.)

Güncüoğlu, Süleyman Faruk. "İstanbul'un Kitabı Fatih" Cilt 1, Fatih Beld. (2011).

Gündoğan, Bengü. "Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları." Gazi Ünv. Sos. Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi, Ankara (2007).

Gür, Nevzat. "Aksaray İl Merkezindeki Türbeler", Selçuk Ün. Ed. Fak. Konya, (2005)

Gürer, Dilaver, Bekir Şahin. "Meram Kitabı, Mevlana-Konevi-Meram." Meram Belediyesi Sadreddin Konevi Araştırma Merkezi Yayınları. Konya. (2007).

Güven, Erman. "Aziz Mahmud Hüdâyi Türbesinde Bulunan Envantere Kayıtlı Etnografik Eserler."

Güven, Erman. "Eyüp Sultan Türbesi Haziresinin Önemine Dair Bir İnceleme." Eyüp Sultan Semp. V. Tebliğler, Eyüp Belediyesi Yayınları;

Hacıahmetoğlu, İsmail. "Gümüşhane İl Merkezindeki Türk-İslam Devri Mimari Eserleri." Yük. Lis. Tz. Ankara Ün, Sos. Bilm. Enst. Ankara (2007).

Hanoğlu, Canan. "Erzurum Merkezde Cami Hâzinelerinde Bulunan XVIII- XIX. YY. Mezar Taşları." Atatürk Ünv. Sos. Bil. En. Yük. L. Tezi, Erzurum-2006;

Haskan, Mehmet Nermi1. "Eyüp Sultan Tarihi." Cilt 1-2., Eyüp Belediyesi Yayınları. (2008).

Haskan, Mehmet Nermi2. "Yüzyıllar Boyunca Üsküdar." Cilt: 13. Üsküdar Belediyesi, İstanbul. (2001).

Hasol, Doğan. "Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü." YEM Yayınları İstanbul, (2002).

Hıtchcock, Mark. "Hıristiyanlıkta Ölümden Sonraki Hayat." Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (Ekim-Kasım-Aralık 2005), c. V, sy. 4, ss. 297–314

Hilkat, Emine. "Girne'deki Tarihi Yapılar." Konya, (1997).

http:--samil.ihya.org-ansiklopedi-el-iyazu-billah.html

http:--toplumsalbilinc.org-forum-index.php?topic=4774.0

http:--tr.wikipeDİA.org-wiki-abrakadabra

https:--www.facebook.com-857025557669568-photos-pcb.1168522526519868-1168515726520548-?type=3

http:--www.genchacilar.org-sayfalars.asp?pageID=ZiyaretDetay&id=453&grup_id=21&altgrupid=67

http:--www.haberler.com-izmir-deki-emir-sultan-turbesi-nde-restorasyon-4844255-haberi-

http:--www.ilimdunyasi.com-ahkam-aadisleri-sibhi- amd-?wap2

http:--www.simavim.com-forum-index.php?topic=6557.0;wap2

http:--www.tdk.gov.tr-index.php?option=com_gts&kelime=F%C4%B0GAN

http:--www.turkiyeermenileripatrikligi.org

Işık, Ali. "Maviden Önce Yeşilden Sonra Piraziz" Piraziz Kaymakamlığı, İst. (2006).

İbn Kesir, Ölüm Ötesi Tarihi, Kıyamet Âhiret Cennet Cehennem, Çağrı Yayınları, İstanbul, (2001).

İca, Mustafa. "Masal Şehri Kütahya." (2009).

İçli, Rukiye. "Sosyolojik Açıdan Ziyaret Fenomeni–Erzurum Abdurrahman Gazi Türbesi Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi (2007).

İlgar, Yusuf. "Afyonkarahisar'da Mezarlıklar ve Türbeler." Afyonkarahisar Kütüğü, I, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayını, Afyon 2001, s. 341-358

İltar, Gazanfer. «Eski Türklerde Mezar Kültü ve Günümüze Yansımaları.» Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 27 (2003).

İmam Şa'rani. "Ölüm Kıyamet Ahiret ve Ahir Zaman Alametleri", Bedir Yayınevi, İstanbul.

İTKM, "İstanbul'da Bulunan Türbeler Ve Adresleri." www.kulturvarliklari.gov.tr-TR,44099-istanbul-turbeler-muze-mudurlugu.html

Kahraman, İsmail. "Fındığın Başkenti Kirazın Anavatanı Giresun." Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2013

Kahraman, Nurcihan. "Şumnu'da Şerif Halil Paşa Camisi" Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Sanatı Anabilim Dalı, İstanbul, (2005).

Kahramanmaraş Beld., "I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004." (1-3 Cilt) Kahramanmaraş Beld. İst. (2005).

Kahyaoğlu, Müge. "II. Selim Türbesi Revak Çinileri." Yük. Lis. Tz. Sakarya Ü. (2010).

Kalafat, Yaşar.1 "Ahi Türbeleri Etrafında Oluşan Halk İnançları." Türklük Bilimi Araştırmaları 14.14 (2003): 177-186.

Kalafat, Yaşar.2 "Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf-Dönme." Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır (2008): 453-463.

Kalafat, Yaşar.3 "Adana Ve Çevresinde Türbelerimiz", Iıı. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu), Bildiriler, Adana: Adana Valiliği Yayınları, s.409-422. (1999)

Kalafat, Yaşar.4 "Hz. Eyyub Türbe ve Mağarası Etrafında Gelişen Halk İnanışları", ekitap.eyup.bel.tr:9600-sempozyum-eyup10-26_Dr. Yaflar KALAFAT.pdf

Kalafat, Yaşar.5 "Van Gölü Havzası Örnekleri İle Halk İnançlarında Ölüm Meleği", II. Van Gölü Havzası Sempozyumu, Bitlis, 04–07 Eylül 2006.

Kalajdzic, Mirsad. "Bosna'da Osmanlı Dönemi Selatin Camileri." Yük. Lis. Tz. Marmara Ün. Sos. Bilm. Enst. İstanbul (2006).

Kanar, Mehmet. Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Say Yay. İstanbul 2010

Kaplan, Ayten. "Türk Kültüründe Ölüm ve Müzik." Uluslararası Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi 26 Kasım 2004 Folklor-Edebiyat, 42, 129-136 (2005) (1997).

Kara, Hacer. "Konya-Hadim Ve Taşkent Türk Devri Yapıları." Yük. Lis. Tz. Selçuk Ün. Sos. Bilm. Enst. Konya (2006).

Kara, Naci. "Seydişehir'de Türk-İslam Devri Yapıları" Konya, (1993)

Karabacak, Esra. "Kıbrıs Ağzında Ölümle İlgili Anlatımlar'', Milli Folklor, 12-24(2012), 204-213.

Karakurt, Deniz. "Türk Söylence Sözlüğü." www.academia.edu-8541207-Türk_Söylence_Sözlüğü

Karakuş, Ali Osman. "Sandıklı Türbeleri ve Türbelerle ilgili Halk İnançları" Cilt.1, Sandıklı Belediyesi 2011

Karaman Valiliği, "Karaman Kültür Envanteri 2009."

Karaman, Fikret. "Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme." Diyanet İlmi Dergi, XXXV–2, Ankara (1999): 21-34.

Karanfil-Güldemir, Münevver. "Afyon-Bolvadin Ve Çevresi Halk İnanışları Ve Uygulamaları". Diss. DEÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yük. Lis. Tz. (2008).

Kardaş, Canser. "Şırnak Türbelerinde Toprakla İlgili Uygulamalar." Acta Turcıca, Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl: IV, Sayı: 1, 290298.

Kars Valiliği, "Kars İli Kültür Envanteri 2009."

Kastamonu Belediyesi, "Kastamonu Gezi Rehberi." Kastamonu Belediyesi Yay.

Kâşani, Abdürrezzak. "Tasavvuf Sözlüğü." Çev. Dr. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, (2004)

Kaya, Aslı. "Sivas İl Merkezinde Türk Devri Türbe Mimarisi." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (2007).

Kaya, Bayram Ali. "Murâd-Nâme Ve Muhammediye Mesnevîlerinde Ölüm Temi." Electronic Turkish Studies 4.7 (2009).

Kaya, Doğan. "Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü." Akçağ Yayınları, (2007).

Kayseri İlinin Turizm Potansiyeli" https:--www.frmtr.com-halkla-iliskiler-turizm-ve-insan-kaynaklari-ulastirma-1024423-kayseri-ilinin-turizm-potansiyeli.html

Kayseri Tarihi Eserleri" https:--www.frmtr.com-tarih-2661540-kayseri-tum-tarihi-yapilari-ve-bilgileri.html

Kayseri Valiliği, "Kayseri, 2004." Fot. Mustafa Kilaborucu

Kazan, Ramazan. "Modern Arap Romanında Ölüm Problemi Ve Nedenlerine Ahmed Ez- Zibunin Yaklaşımı", Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2008-2).

Keçeci, Mehmet. "Batı Karadeniz Tarihi" https:--issuu.com-hiperteknoloji-docs-batikaradeniztarihi

Kemal Üçüncü. "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Ölüm Temi". http:--turkoloji.cu.edu.tr-HALK%20EDEBIYATI-kemal_ucuncu_karacaoglan_siirleri_olum_temi.pdf (17.02.2012).

Kemaloğlu, Muhammet. "Xı.-Xıı. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Dini Eserlerinden Kümbet-Türbe-Ziyaretgah -Namazgah Ve Camiler." Akademik Bakış Dergisi Sayı 39.

Kepecioğlu, Kamil. "Bursa Kütüğü" Cilt 1-4, Bursa B. B. (2009)

Keskin, Mustafa-Metin Hülagü. "Geçmişteki İzleriyle Kayseri." Kayseri, Erciyes Üniversitesi , t.y.

Kılıcı, Ali, "Anadolu Türk Mimarisinde Erken Devir (Xıv-Xv) Y. Y Baldaken Türbeler." Vakıflar Gen. Md. Yay. 2007

Kılıcı, Ali1. "Balkanlardaki Osmanlı Baldaken Türbeleri Hakkında Bir Değerlendirme", Vakıflar Dergisi. Sayı. 32, Ankara (2009) s.91-142.

Kırıkçı, Recep-Doğan Pur. "İstanbul Türbeleri Rehberi" Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul (2005).

Kırşehir, "Kırşehir'in Tarihçesi"

Kıyak, Abdülkadir. "Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekan Anlayışı -Baskil Örneği" Gümüşhane Ün. İlahiyat Fak. Der. Cilt 1 Sayı 2, (2012).

Kızılkaya, Abdurrahman. "Burdur'da Yaşam." Burdur Beld. (2007).

Kiremitçi, Şerife. "Bilecik'teki Türk-İslâm Devri Yapıları." Selçuk Ün. Ed. Fak. Konya (1987).

KKTK, "Kastamonu Vilayetimizin Camileri, Külliyeleri, Türbeleri." (Kültür Ve Turizm Komisyonu Raporu)

Kocaeli Valiliği, "Kocaeli."

Koç, Mehmet Öncel. "Niğde 10.000 Yıllık Hatıra." Niğde Valiliği (2008).

Koç, Mustafa. "Yaşlılık Döneminde Ölüm Olgusuna Karşı Geliştirilen Tutum Ve Davranışlar", Ekev Akademi Der. S. 11, Yıl 6, (2002).

Koçak, Ahmet. "Hayatın Ölümden Sonra Uçuşa Tebdili." ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl: IV: 2-1.

Koçoğlu, Yusuf. "Mardin İli'nin Turizm Potansiyeli." Yük. Lis. Tz. Fırat Ün. Sos. Bilm. Enst. Elazığ (2006).

Kolay, Arif. "Sancaktepe Tarihi." Sancaktepe Belediye Yay.

Kollektif1, "Evliyalar Ansiklopedisi." Türkiye Gazetesi Yayınları 12 Cilt, (1993).

Kollektif2. "Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi." (1-8 Cilt) Tarih Vakfı Yay. (1993).

Kollektif3 "İslam Alimleri Ansiklopedisi" Türkiye Gazetesi,

Korkmaz, Mehmet. "Mitoloji Sözlüğü." Alter Yayınları, (2011)

Koşar, Halil. "Eski Erzincan'dan Günümüze Kalmış Bazı Mimari Eserler." Dok Tz. Selçuk Ün. Ed. Fak. (1980).

Koyuncu, Aşkın. "Bulgaristan'da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908)." Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM) 20 (2006).

Köksel, Behiye. " Karaca Ahmed Türbesi ve Çevresiyle İlgili Menkıbeler ve Halk İnançları." Üsküdar Sempozyumu VI., s. 377, (19.12. 2009) http:--www.uskudarbld.gov.tr-portal-doc-sempozyum-sempozyum6-T19.pdf,

Köse, Ali, and Ali Ayten. "Türbeler, Popüler Dindarlığın Durakları" Timaş Yayınları, İstanbul (2010).

Kutlu, Hüseyin. "Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihî Mezar Taşları." Damla Yayınevi, İstanbul (2005).

Kurşun, Zekeriya, "Üsküdar'da İranlılar ve İran Mezarlığı".

Küçükdağ, Yusuf. "1251 H-1835 M. Tarihli Mevlânâ Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri." Türkiyat Araştırmaları Dergisi (1996): 181-206.

Kütahya Valiliği, "Kütahya 2002." Kütahya Valiliği İl Özel İd. Yay. (2002).

Malatya, "Malatya'da Tescil Edilmiş Taşınmaz Kültür Varlıkları" (2013 Kasım-Aralık) https:--www.bayramozcan.av.tr-Uploads-Page-Ek-www_malatya_gov_tr_upload_7_files_projelerimiz_kultur_varliklari.pdf

Manisa Valiliği, "Coğrafi Ekonomik Sosyal Kültürel Ve Tarihsel Yönünden Manisa'95", Manisa Valiliği Yay.

Marmaris Belediyesi, "Marmaris'te Geçmişten Günümüze Unutulmaya Yüz Tutan Yatırlar Ve Türbeler", Marmaris Belediyesi Yerel Tarih Bülteni, Sayı 8, Aralık (2006)

Mıynat, Ali. "Bir Ortaçağ Kenti: Hasankeyf." Yük. Lis. Tz. Muğla Ün. Sos. Bil. Enst. Muğla (2008).

Nar, Hasan. Gülşah Kılıç, Besim S. Baş. "Geçmişten Günümüze Ereğli." (2009)

Nebati, Zakir. "Bakü Şirvanşahlar Sarayı." Yük. Lis. Tz. Marmara Ün. Sos. Bilm. Enst. İst. (2006).

Nemlioğlu, Candan. "Cornelius Gurlitt'in Kamerasından Üsküdar'ın Anıtsal Eserleri 1907-1912" Üsküdar Sempozyumu V. 1-5 Kasım 2007 Üsküdar Belediye Başkanlığı.

Onay, Ahmet Talat. "Eski Türk Edebiyatında Maz-munlar ve İzahı." Akçağ Yayınları, Ankara (2000).

Oral, M. Zeki. "Konya'da Alaüd-Din Camii Ve Türbeleri" Yıllık Araştırma Derg. 1, Ankara (1956).

Orman, İsmail. "Eyüp Sultan Türbesinin Geçirdiği Değişimler." Eyüp Sultan Sempozyumu VIII. Tebliğler, 7-9 Mayıs 2004, Eyüp Belediyesi Yayını, İstanbul (2004).

Oymak, İskender3. "Anadolu'da Su Kültünün İzleri." Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15.1 (2010): 35-55.

Oymak, İskender1. "Elazığ Merkez ve Çevresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar." Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14-2 (2009): 29-61.

Oymak, İskender2. "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma." Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1996): 287-298.

Ozak, Muzaffer, İrşad III, Salah Bilici Kitabevi,

Öcalan, Hasan Basri. "Evliya Çelebi, Seyhatname'ye Göre Ruhaniyetli Şehir Bursa." Bursa İl Özel İdaresi, 169. Ankara (2009)

Ölçen, Sadık. "Kütahya Ansiklopedisi." Kütahya Belediyesi Kültür Yay., Kütahya (1999).

Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen Şirin. "Isparta İl Merkezinde Bulunan Türbeler." Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi 35.

Önal, M. Naci. "Romanya Dobrucası'nda Yedi Türbe." Türk Halk Kültürü Araştırmaları (1998): 42-44.

Öney, Gönül. "İran ve Anadolu Selçuklu Türbelerinin Mukayesesi." Yıllık Araştırmalar Dergisi (1981): 41-63.

Önkal, Hakkı.7 "Arap Baba Ve Türklerde Mumyalama Geleneği." Dünü ve Bugünüyle Harput: Tarih - Edebiyat - Şiir - Folklor, (24-27 Eylül 1998), 1999, cilt: II, s. 295-300

Önkal, Hakkı.6 "Eyüp Türbeleri" 8-10 Mayıs 1998 Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler II. Eyüp Belediyesi (1998).

Önkal, Hakkı.1 "Selçuklu Devri Amasya Türbeleri." Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi: Ankara, s.185-240 (1980).

Önkal, Hakkı.2 "Bursa'da Şehzade Ahmed Türbesi." Atatürk Ün İlahiyyat Fak. Dergisi, sy. 7 (1986), s. 143-147

Önkal, Hakkı.3 "Konya'da Âteş-Bâz-ı Velî Türbesi", Atatürk Ün. İlahiyyat Fak. Dergisi, sy. 1 (Aralık 1975), s. 223-237.

Önkal, Hakkı.4 "Osmanlı Hanedan Türbeleri." Vol. 22. Kültür Bakanlığı, (1992).

Önkal, Hakkı.5 "Tire türbeleri." (1989).

Önkal, Hakkı-Üstün, Ayşe. "Eyüp›teki Bazı Cami Ve Türbelerin Tamiriyle İlgili Arşiv Belgeleri Hakkında Görüşler." Eyüp Bld. [5-7 Mayıs 2000] Eyüp Sultan Sempozyumu IV. Tebliğler (2000).

Öz, Yusuf. "Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE (2007).

Özbek, Yıldıray, Celil Arslan, Mehmet Çayırdağ. "Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri (1-3)" Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri (2009).

Özcan, Ali Rıza. "Mihrişah Valide Sultan Türbesi Yazıları" IX. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler, İstanbul, (2005).

Özdemir, Mehmet Akif. "Allah Dostları", İmza Yay. İst. 2007.

Özdemir, Nazife. "Çorum İl Merkezine Bağlı Üçköy'deki Bazı Türbe ve Yatırlar Üzerine Derleme ve Değerlendirmeler." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 33 (2005).

Özdoğan, Duygu. "Başlangıcından Osmanlı Hakimiyetine Kadar Erzurum Ve Çevresi" Yük. Lis. Tz. Fırat Ün. Sos. Bilm. Enst. Elazığ (2008)

Özkan, Haldun. "Gümüşhane'de Osmanlı Dönemi Türbeleri" A. Ü. Türkiyat Araşt. Enst. Dergisi Sayı 41 Erzurum (2009)

Özkan, Mustafa Kenan. "Aydın'daki Alihan Oğlu İsmail (Alihanbaba) Türbesi." www.aydıneczacıodası.org.tr

Özkan, Selma. "Edirne Türbeleri", Trakya Ünv., Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne (1995).

Özkan, Serap (2007), Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları (18-20. YY.), Selçuk Ünv. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya

Özkurt, Kemal. "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri." YYÜ., SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van (2008).

Özönder, Hasan. "Konya Velileri." Konya : [y.y.], 1990

Özsayıner, Zübeyde Cihan. "Eyüp›teki Mimar Sinan Türbelerinin Hatsanatı Düzenlemesi", Eyüp Sultan Sempozyumu IV.

Öztuna, Yılmaz. "Tarih Ve Politika Ansiklopedisi." Ötüken Nşr. İstanbul (2006).

Öztürk, Burcu. "14. Yy. Anadolu Kümbetlerinde Kripta Problemi", Marmara Ünv. Türkiyat Araştırma Ens. Türk Sanatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul (2008);

Öztürk, Kadir. "Üsküdar Harem Semtinin Tarihi Gelişimi." Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, (2008).

Öztürk, Levent. «Hz. Peygamber Döneminde Cenazeler Ve Kabirler: Bakî'a Uçan Vücûd-İ Câvidânîler.» İstem, Y. 2, S. 4, (2004).

Pala, İskender. "Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü." Akçağ, (1995).

Parla, Canan. "Seyitgazi Külliyesi." Eskişehir, 2010.

Pınar, Gürhan. "Diyarbakır Kutsal Yerler Atlası." Diyarbakır Valiliği (2013).

Pur, Doğan. "İstanbul'un Manevi Mekanları, Türbeler."

Pur, Doğan. "Meşhur Hattat Ünyeli Mustafa Rakım Efendi Hayatı Ve Türbesi." İstanbul (2007).

Püsküllüoğlu, Ali. "Türkçe Sözlük." Yapı Kredi Yay., İstanbul (1995).

Rahbavi, Abdülkadir, Âhiret Günü 2, Nur Yayınları, Ankara, 1983,

Saatçı, Suphi. "Sinanın Eyüpteki Türbeleri", Eyüp Sultan Sempozyumu V.

Sakarya Turizm Platformu, "Sakarya Rehberi", İst.

Sakarya Valiliği, "Sakarya'nın Kültürel Ve Tarihi Mirası", (2009)

Salman, İsmail. "Adana ilçeler kültür envanteri II, 2008." Adana: Adana Valiliği, (2008).

Saltık, Ahmet. "Bor'un Tarihi Yapıları, (Yük. Lis. Tz.) Niğde Ün. Sos. Bilm. Enst. Niğde (2007).

Samsun Valiliği, "Samsun, Güneşin Doğduğu Şehir." Samsun Valiliği (2008).

Sancar, M. Nureddin. "Evliyalarıyla Tillo." Siirt, (1997).

Seccâdî, Seyyid Cafer. "Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü: Ferheng-İ Istılahat Ve Tabirat-İ Irfanî." Ensar Neşriyat. İstanbul, (2007).

Seçkin, Selçuk. "Gebze Malkoçoğlu Türbesi'nin Yapım Özellikleri ve Üst Örtü Problemine Dair Öneriler", The Journal of Academic Social Science Studies, 6,6, (2013) 979-991.

Selçuk, Mehmet Fatih, "Tokat Niksar Geleneksel Mimaride Renk Araştırması." (Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Edirne (2008).

Sekeryan, Ari. "Kutadgu Bilig'de Ölüm Kavramı", Fatih Üni. Uluslararası Öğrenci Sempozyumunda Sunulan Bildiri.

Sezer, Sevgi, And Pelin Saya. "Gelişimsel Açıdan Ölüm Kavramı." Dicle University Journal Of Ziya Gokalp Education Faculty 13 (2009).

Sezgin, Tülay. "Türk Mezar Geleneği Ve Çifte Gelinler Türbesi", Eyüp Sultan Sempozyumu VIII. Tebliğler, Eyüp Belediyesi Yayınları.

Sirel, Şazi, "Ahmet Yesevi Türbesi Aydınlatması", Yapı, sy. 186, yıl 1997, ss.107-119.

Solmaz, Ceyhun. "Hüseyin Gazi Külliyesi Ve Hüseyin Gazi'nin Alevi-Bektaşi Geleneğindeki Yeri." Hitit Ün. Sos. Bilm. Enst. Çorum (2013).

Soyukaya, Nevin-Ercan Alpay-Fatma Kaya. "Diyarbakır Kültür Envanteri (Merkez)" -I, Haz., Diyarbakır Valiliği

Sözen, Kemal. "Mevlana'nın Divan-ı Kebir Adlı Eserinde Ölüm Fenomeni", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 16, (2006-1).

Sucu, Mustafa. "Kültürel Ve Turistik Değerleriyle Adıyaman" Adıyaman Beled. (2008).

Sulooca, Murteza. "Üsküp ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YLT, Ankara (2007).

Şenel, Cahid. «İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının karşılaştırılması (Yayınlanmamış YL Tezi)." İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Nestitüsü, İstanbul (2005).

Şenesen, Refiye Okuşluk. "Adana'da Ölüme ve Mezara Bağlı Efsaneler" , III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu), 30 Kasım-2 Aralık 1998, Adana, ss. 531-540.

Şenyurt, Oya. "Kosova'da Murad Hüdavendigâr Türbesi Ve Ek Yapıları." Metu Jfa 2 (2012): 285.

Şimşek, Selami. "Edirne Ve Çevresinde Celvetilik Ve Celvetiler." Üsküdar Belediyesi Sempozyum Tebliğleri Aziz Mahmud Hüdayi Uluslararası Sempozyumu (3 : 2005 : İstanbul). İstanbul, (2006), Cilt: 2, S.: 101-124

Tanrıverdi, Güley Hülya. "Tarsus'ta Türk İslam Mimarisi." Y.L.T., Erciyes Ün., S.B.E., 389 s., Kayseri, (2006).

Tanyu, Hikmet. "Türkiye'de Adak Ve Adak Yerleri." Elips Kitap Ankara (2007). (Tanyu, Hikmet. a.g.e)

Tapur, Tahsin. "Konya İlinde Kültür Ve İnanç Turizmi." Uluslar Arası Sosyal Arşt. Deg. 2, 9, (2009).

Taş, Nazlı Pınar, "Yıldırımda Anıtsal Yapılar." Yıldırım Belediyesi (2009).

Taşpınar, İbrahim. "Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları." Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ (2006).

Taşyürek, Muzaffer. "Erzurum Türbeleri Ve Ziyaret Yerleri." Palandöken Belediyesi, (2010).

Tatır, İbrahim. "Konya Ereğli'deki Türk İslam Devri Eserleri," Selçuk Ün. Ed. Fak. 1989-19.

Tatlı, Ercan. "Karaca Ahmet Sultan Ve Karaca Ahmet Dergahı" Yük. Lis. Tz. Marmara Ün. Sos. Bilm. Akademisi, İst (2008).

Tekkeşin, Zübeyr. seyfiislam.com

Tercüman, Güler. "Ardeşen İlçesindeki Türk Devri Yapıları." Selçuk Ün. Ed. Fak. Konya, (2005).

Tokat Ehli Beyt Dergahı, "Anadolu Alevi Bektaşi Dergahları" (Teb-Der)

Tokat, "Kültür Varlıklarımız" Tokat İli Her Şeyi İle Tokat.

Tokat: Zamana Kök Salan Kent" (2010), Yeşilırmak Havzası Kalkınma Birliği, İstanbul: Sanat Çevresi.

Top, Mehmet. "Şırnak Kültür Envanteri." Şırnak Valiliği, 2010. Ankara

Topal, Cengiz. "Karaman Kültür Envanteri 2007" Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müd, (2007).

Topal, Nevzat. "509-1115 Tarihli Sultan İbrahim Vakfı, Şeyh Torasan Zaviyesi Ve Türbesi." Journal Of Türklük Bilimi Arastirmalari 16.30 (2011).

Topal, Nevzat. "Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri." Dokt. Tz. Niğde Ün, Sos. Bilm. Enst. Niğde (2006).

Toprak, Süleyman. "Fethin 550. Yılında Eyüp Sultan Türbesi Nasıl Ziyaret Edilmeli." Eyüp Sultan Sempozyumu VII. Tebliğler, Eyüp Sultan Belediyesi Yayınları.

Törehan, M. Serdar. "Dünden Bugüne Bitlis" Bitlis Valiliği Yayın No:19

Trabzon Valiliği, "Trabzon 2011." Trabzon Valiliği İl Kültür Turizm Müd.

Turan, Fatma Ahsen. "Bulgaristan'da Demir Baba Tekkesindeki İnanç Sembollerinin ve Ritüellerinin Çözümlenmesi." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 43 (2007).

Turani, Adnan. “Sanat Terimleri Sözlüğü.” Remzi Kitabevi, 5. Bsm., (İstanbul 1993).

Türk Topluluklarının Halk İnançları-II. Kültür Kavram-ları ve Türk Dünyası

Türsab. “Şanlıurfa Dosyası.” Türsab Arge Departmanı, Ağustos (2008).

Uludağ, Süleyman. “Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.” İstanbul Marifet Yayınları, (1991).

Umay, Zeki. “Ölüm Kavramının Görsel İmgeye Dönüşüm Süreçleri Ve Uygulamaları.” Mersin Ünv. Sos. Bil. Ens. Resim Ana Sanat Dalı Yüksek Lisans Tezi, Mersin (1998).

Usluer, Fatih. “Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Notlar.” Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 1.13 (2007).

Usta, Kağan Mehmet. “İnanç Turizmi Potansiyeli Açısından İznik’in Değerlendirilmesi.” Yük. Lis. Tz. Balıkesir Ün. Sos. Bilm. Enst. Balıkesir (2005).

Uşak Valiliği. “Uşak, Kültürel Değerler Yapı Envanteri.” İzmir (2007).

Uyar, Gülgün. “Bir Risale, Bir Türbe, Bir Menkıbe: İmam Süyüti’ye Ait Risalenin Işığında Çifte Sultanlar Türbesi’ne Bir Bakış.” Osmanlı Araştırmaları 34.34 (2009).

Ülker, Necmi. “Mezar Taşlarında Ölüm Felsefesi.” Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa Kitaplığı 11, 2002.

Ülkü, Osman. “Gelibolu Saruca Paşa Türbesi.” Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Tetkikleri Dergisi 21 (2004).

Ünal, Necdet. “Kur’ân’ı Kerim’de A’râf ve A’râf Halkı.” Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 10.3 (2010): 39-52.

Ünal, Özlem Çiçek. “BilecikOsmaneli (Lefke) ‘De Hagios Georgios Rum Kilisesi” Yük. Lis. Tz. Yıldız. Tk. Ün. Fen Bilm. Enst. İst. (2007).

Ünlü, Rasim. “Deniz Tarihimizde İz Bırakanlar, Türbe ve Mezarlar” Volume I (Istanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü, 2007)

Ünsal, Behçet. “İstanbul Türbeleri Üzerinde Stil Araştırması.” Vakıflar Dergisi, 16 (1982): 77-120.

Van Valiliği, “Van Kümbetler Ve Türbeler” http:--www.vanwebtasarim.com-van-mimarisi.html

Vassaf, Hüseyin. “Sefine-İ Evliya Cilt 1-2” Seha Neşriyat, İst. (1990).

Vırmiça, Raif. “Kosova Tekkeleri Türbeleri Ve Kitabeli Mezar Taşları.” Sufi Kitap, İstanbul.

www.memurlar.net-haber-301241

www.nedirnedemek.com

Yakar, Özgür Yücel. “Sosyal, Kültürel Ve Ekonomik Yönleri İle Malatya.” Malatya Valiliği (2014).

Yakut, Yakup. “Xıx. Yüzyıl Sonlarında İnegöl.” Yük. Lis. Tz. Süleyman Demirel Ün. Sos. Bil. Enst. Isparta (2006).

Yalçınkaya, Ayşe-Feyhan Ünal. “Konya Selçuklu Ve Karamanlı Dönemi Türbeleri.” Selçuk Ün. Ed. Fak. (1987).

Yalova Valiliği, “Yalova Kültür Ve Turizm Envanteri.”

Yasak, İbrahim. “Sivas yatırları ve Abdulvehhab Gazi hazretleri.” Sivaslılar Eğitim, Kültür ve Yardımlaşma Vakfı, (2004).

Yavaş, Alptekin. “Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali’nin Mimari Eserleri.” Dokt. Tz. Ankara Ün. Sos. Bilm. Enst. Ankara (2007).

Yavuz, Emrah. “Harput Halk Kültüründe Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ (2005).

Yazıcı, Zühtü. “Kastamonu Rehberi” Kastamonu Valiliği (2009).

Yazoğlu, Ruhattin. “Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller.” Marifet, Yıl: 4, Sayı: 2, Güz 2004. Sayfa, 289-294.

Yetkin, Suut Kemal. “Mamahatun Türbesi.” Yıllık Araştırmalar Dergisi, I (1953): 75-91.

Yıldırım, Savaş. “Erken Osmanlı (1300-1453) Yapılarında Çini Süsleme.” Doktora Tz. Ankara Ün. Sos. Bil. Enst. Ankara (2007).

Yıldız, Harun. “Alevî Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritueller.” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi 42 (2007): 93-112.

Yıldız, Harun. “Amasya Yöresi Örneğinde Alevî-Bektaşî Kültüründe İnanç Merkezleri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, IV, 16, Kış (2011).

Yıldız, Selami. “Şanlıurfa’yı Gezelim.” Şanlıurfa Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Şehir Kitaplığı Dizisi:18

Yılmaz, Emre. “Türbe Ziyaretlerinin Fert Üzerindeki Etkileri (Bilecik örneği)” XII, 124 y. ; 28 cm. Yüksek Lisans. Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı (2009).

Yılmaz, Fehmi. “Osmanlı Tarih Sözlüğü.” İstanbul : Gökkubbe Yayınları, (2010).

Yılmaz, Metin. http:--www.cansaati.org-topluluk-forum_posts.asp?TID=3607

Yılmaz, Özcan. “Yeşil Türbe.” Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 8. Cilt, Temmuz-Ağustos (1969) Sayı: 86-87.

Yılmaz, Salih. “Osmanlı Mimarisinde İstıridye Formu” Yük. Lis. Tz. Marmara Ün. Türkiyat Arşt. Enst. İst. (2005).

Yurdaydın, Hüseyin. “Gazi Seyitgazi Bölgesinin Bazı Önemli Abideleri.” İslami Araştırmalar Dergisi Sayı 3-4, (1999).

Yücer, Hür Mahmut. “Mehmet Nuri Efendinin Üsküdar-da’ki Hizmetlerinin Dini Ve Kültürel Hayata Etkileri.” 6-9 Kasım 2008 VI. Üsküdar Sempozyumu. c.II, Kasım 2008 İstanbul.

Zeyrek, Yunus. “Amasya’nın Altın Tarihi.” Amasya Valiliği, Ankara, (2009).

Zuhayli, Vehbe. “İslâm Fıkhı Ansiklopedisi.” Risale Yayınları, (2006)